ARABISCHER, PROVENZALISCHER UND DEUTSCHER MINNESANG

Eine motivgeschichtliche Untersuchung

INAUGURAL-DISSERTATION
DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT I
DER
UNIVERSITÄT BERN
ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

Vorgelegt von
LAWRENCE ECKER
von Poltstown (U.S.A.)

PAUL HAUPT
Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel
Bern und Leipzig 1934

*34219

Von der Philosophischen Fakultät I auf Antrag
des Herrn Prof. Dr. Helmut de Boor angenommen

Bern, den 20. Januar 1933.

Der Dekan: Prof. Dr. Fritz Strich.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Die Motive 4
Fünf Gedichte von Sams ad-Dîn Ibn al-Budairî 6
Die falsche Beschuldigung 14
Treulosigkeit oder Verrat 19
Die Hüter oder Merker 22
Die Verleumder 42
Die Tadler 49
Das Herz 55
Raub des Herzens 61
Abwesenheit des Herzens oder Geistes 62
Der Abschied und die Trennung 64
Der Wahn 70
Das Wahnbild 82
Die Genügsamkeit 88
Die Zaghaftigkeit 93
Verhehlung des Liebesleides 94
Die Verschwiegenheit 96
Verschweigung des Namens der Geliebten 101
Ungestilltes Sehnen und unerfüllte Wünsche 104
Geduld 104
Meidung 110
Trauer 113
Weinen 115
Liebespein 117
Fruchtlosigkeit der Werbung 121
Unempfindlichkeit der Geliebten 123
Hochmut 123
Gleichgültigkeit 125
Grausamkeit 126
Tod des Liebhabers 130
Der „schöne Schein“ 134
Falsche Versprechungen 137
Die Treue 140
Die Veredlung durch die Liebe 150
Die Demut 152
Dienst und Lohn 156
Die Natur 169
Die Freude und die Liebesvereinigung 173
Der Morgen 179

Seite

Boten und Botschaften 182
Die Liebe als Krankheit 190
Die Liebe als Krieg 194
Die Erfahrung 196
Das Alter 197

II. Der soziale und geschichtliche Hintergrund . . 199
Die Freiheit der Frauen 199
Christliche und mohammedanische Goten 209
Die Sklaven 229
Die Juden 233

Nachwort 234

Einleitung.

Wie der einzelne Forscher auch zum Problem des Minnesangs stehen mag, über Eins sind wohl die allermeisten Fachleute einig, nämlich, daß das Rätsel seiner Entstehung noch nicht als endgültig gelöst gelten darf.

Die Denkart der Trobadors läßt sich keineswegs mit derjenigen der antiken Liebeslieder identifizieren. Ovid spielt gewiß hie und da hinein, aber seine erotischen Grundsätze laufen denen der Trobadors in sehr vielen Punkten zuwider[1]). Ovids Liebe ist aggressiv und positivistisch, die der Minnesänger im großen und ganzen passiv und entsagend. Mit anderen Worten, sie entspricht recht genau der Auffassung der Liebe, wie sie nicht nur in arabischen Liebesliedern aller Zeiten, sondern auch im Prosawerke Ibn Ḥazms (Córdoba und

---

[1]) Fast wie eine Selbstwiderlegung klingen Vosslers Worte in seiner Abhandlung über Bernard von Ventadorn in den Sitzungsberichten der königl.-bayer. Ak. der Wiss., München, 1918, S. 124: „das leidige Hilfsmittel des Florilegiums hat auch sie [die Trobadors] verhindert, zur antiken Kunst, insbesondere zu ihrem beliebten Meister Ovid ein tieferes Verhältnis zu gewinnen." Kann ein Ding aus einem anderen entstehen, ohne ein tieferes Verhältnis dazu zu haben? Vgl. auch S. 132, wo den Trobadors in mehreren besonders wesentlichen Punkten eine völlige Originalität zugestanden wird, während gerade diese in den unten angeführten arabischen Parallelen deutlich hervortreten, wie z. B. „weibische Laune", „schwärmerische Verlorenheit", „krankhafte Spontaneität", „Verschmähung der bildlichen Ausarbeitung" usw.

Sporadische Anspielungen der Trobadors auf die klassische Mythologie haben an und für sich wenig Beweiskraft für einen lateinischen Ursprung des Minnesangs: auch der deutsche Minnesang, der anerkanntermaßen aus der Provence, nicht aus Italien, gekommen ist, weist solche auf (z. B. Fr. von Husen, MF. 42, 3, Äneas und Dido). Sie sind m. E. hier wie dort vielmehr als ein nachträglich angelegter Schmuck zu betrachten und haben mit den Anfängen des Minnesangs nichts zu tun.

Vereinzelte Berührungen wie Katull, 2, 1—10 (Lesbias Sperling) und H. v. Morungen, MF. 132, 35 zeugen höchstens dafür, daß der Dichter nicht ganz ohne Kenntnisse der lateinischen Poesie gewesen sei.

Játiva, 994—1063) über Theorie und Praxis der Liebe[2]) zum Ausdruck kommt.

Es liegt keineswegs in der Absicht dieser Arbeit, antike oder christliche Einflüsse abzuleugnen. Selbstverständlich haben sich die Trobadors solchen nicht entziehen können. Aber sie erscheinen eben nur als Einflüsse auf ein schon fertiges System. Das Vorbild oder den Anstoß zu diesem System konnte die Antike nicht liefern, denn sie besaß es selber nicht. Auch dem Fleiß der besten romanistischen Kenner Ovids ist es nicht gelungen, aus seinen epischen Hexametern und elegischen Pentametern einen echten höfischen Minnesang im arabischen, provenzalischen und deutschen Sinne zu rekonstruieren, weil Rom eben keine höfische Gesellschaft und keine romantisch veranlagte Ritterklasse[3]) hatte. In der lateinischen Literatur, wie in jeder anderen, gibt es natürlich sehr viele Gedichte, die ein so allgemeinmenschliches Thema wie die Liebe mehr oder weniger von denselben Gesichtspunkten aus behandeln wie die Minnelieder der Araber und des mittelalterlichen Abendlandes. Aber die Verwendung eines systematisch begrenzten Kreises von Motiven in einer Liebesdichtung, die vornehmlich zur Unterhaltung einer höfischen Gesellschaft bestimmt war, findet sich zuerst in der arabischen Welt. Unter den Menschen arabischer Zunge erscheint der Minnesang als etwas wirklich Bodenständiges und Permanentes, während er bei den Provenzalen, Deutschen und Italienern eine einmalige Bewegung war, die Ehrismann — mit Bezug auf Deutschland — ohne jede Übertreibung „eine vorübergehende Modeerscheinung“ genannt hat. (Lit.-Gesch. des MA., 2. T., 1. Hälfte, S. 26.)

Die frühesten erhaltenen Erzeugnisse der Trobadors zeigen dieses System in einer schon weit ausgebauten Form, die nach den Erfahrungen auf allen anderen Gebieten der Wissenschaften unbedingt eine längere Entwicklung voraussetzt. Eine solche Evolution ist auf christlichem Boden nicht nachzuweisen, wohl aber auf arabisch-andalusischem. Gewiß, dies könnte lediglich an der Mangelhaftigkeit der Überlieferung liegen. Aber wer dieses Argument zugunsten des europäischen Ursprungs anführt, darf es billigerweise dem arabischen nicht

---

[2]) „Ṭauq al-ḥamâma“ („Das Halsband der Taube“), arabischer Text, herausgegeben von D. K. Pétrof, Leiden, 1914.

[3]) Die römischen „equites“ kommen als Vertreter der mittelalterlichen Ritter nicht in Betracht. Ovid stellt sie als seine unwürdigen Gegner in der Liebe hin und versucht, in der Frau einen Ekel vor ihnen zu erzeugen. Vgl. z. B. Amores III, 8, V. 9 ff. („sanguine pastus eques“).

absprechen, denn die Möglichkeit, daß sehr wichtige Zeugnisse für die arabische These verloren gegangen seien, ist noch bedeutend größer. Hier sei nur daran erinnert, daß der Wesir Al-Manṣûr einen wesentlichen Teil der großen Büchersammlung des Chalifen Ḥakam aus politischen Gründen vernichten ließ und daß der Erzbischof Jiménez nach der Eroberung Granadas viele Hunderttausende von arabischen Handschriften öffentlich verbrannte. Außerdem sind in verschiedenen Aufständen und Plünderungszügen zahllose Bände der Zerstörungswut der Berbersöldner, Christen und mohammedanischen Fanatiker zum Opfer gefallen.

Es spricht auch nicht wenig für die arabische Theorie, daß es trotz all solchen historisch belegten Verlusten nicht nötig ist, zu „Rekonstruktionen" zu greifen, um genügendes Material für ihre sichere Beurteilung zu gewinnen, sofern man die noch vorhandenen arabischen Quellen nur einigermaßen ausbeutet. Die arabische Theorie ganz zu verwerfen, bevor dies geschehen wäre — wie mehrere Forscher es schon getan haben —, war jedenfalls nicht die sicherste Methode, die Wahrheit zu erreichen. „Unbekannt" ist durchaus nicht gleichbedeutend mit „unwichtig" oder gar „nichtexistierend", und das Unwahrscheinliche ist nicht immer das Falsche.

Um der vorliegenden motivgeschichtlichen Untersuchung einen gewissen — wenn auch sehr unvollständigen — Hintergrund zu verleihen, habe ich im Anschluß daran eine Anzahl soziologischer und geschichtlicher Anekdoten und Berichte zusammengestellt, die zeigen sollen, wie unberechtigt das immer wieder vorgebrachte Argument ist, daß die mohammedanische Frau in zu unwürdigen Verhältnissen gehalten worden sei, um der Gegenstand eines Frauenlobs im Sinne der Trobadors zu sein, und wie stark die historische Überlieferung in den arabischen und europäischen Quellen die ziemlich weit verbreitete Ansicht widerlegt, daß die Berührungen zwischen Mauren und Christen zu gering gewesen seien, um einen geistigen Austausch zu ermöglichen.

I.

Die Motive.

Die Trobadors und deutschen Minnesänger bewegen sich in einem Gedankenkreise, dessen Engheit in der abendländischen Literatur wohl beispiellos dasteht. Noch bemerkenswerter ist die ganz konventionelle Art und Weise, wie fast alle Motive dieses Kreises behandelt werden. Mögen auch einige der Minnesänger eine wirkliche und innige Liebe besungen haben; sie taten es jedenfalls nach einem schulmäßigen Schema, welches nur die paar wirklich hervorragenden Dichter unter ihnen gelegentlich zu durchbrechen wagten. Daß diese letzteren einige frische Gedanken oder natürlichere Behandlungsweisen einführten, sagt nichts über den Ursprung des Systems als solches aus. Insofern sie diesem System nicht treu blieben, waren sie eben keine Minnesänger mehr im strengsten Sinne des Wortes.

Wenn wir uns nun der arabischen Welt zuwenden, so finden wir, daß dieses ganze System von Motiven und Vorstellungen sein Gegenstück in der arabischen Liebesdichtung aller Zeiten hat: ob wir den Hofdichtern der Umaijaden in Damaskus, der ʿAbbâsiden in Bagdâd oder der zahlreichen kleinen Dynastien in Syrien, Ägypten und Marokko zuhören oder ob wir den glanzvollen literarischen Veranstaltungen der Chalifen von Córdoba und später der unabhängigen Fürstentümer von Sevilla, Saragossa, Málaga, Valencia, Badajoz, Granada, Almería, Murcia beiwohnen: überall werden eben dieselben Motive, die uns aus dem Minnesang so bekannt sind, immer wieder und wieder von den Hofdichtern in ihren Liedern verwendet und ins Unendliche ausgesponnen. Viele sind schon in der Beduinendichtung der vorislâmischen Zeit (vor 622) vorhanden, und so gut wie alle einigermaßen häufigen lassen sich irgendwo in der arabischen Literatur vor dem Ende des 11. Jahrhunderts finden. Und ebensowenig wie die arabische Schriftsprache hat sich im Wandel der Jahrhunderte der Geschmack der arabischsprechenden Welt in Hinsicht auf litera-

rische Stoffe und Motive geändert. Als konkretes Beispiel hierfür möge folgende Tatsache aus der allerneuesten arabischen Literatur dienen:

Im vergangenen Jahr (1931) ist eine Sammlung (Dîwân) der Liebesgedichte eines syrischarabischen Arztes, ʿAlî an-Nâṣir, in Aleppo unter dem charakteristischen Titel „Der Durst" herausgegeben worden. Diese Gedichte sind in den gleichen reimenden und streng quantitätsmessenden Versmaßen gehalten, die die Hofdichter zu Damaskus, Bagdad und Córdoba benutzten, und unterscheiden sich inhaltlich wie formal so wenig von den Erzeugnissen dieser letzteren, daß viele Verse für mittelalterlich gelten könnten.

Bevor ich zur Untersuchung der einzelnen Motive übergehe, lasse ich hier einige längere und repräsentative Liebesgedichte folgen, die einen beträchtlichen Teil der typisch minnesängerischen Gemeinplätze enthalten, damit der Leser sich eine allgemeine Idee davon bilden kann, wie sich diese in einem Durchschnittsgedicht zu den ausschließlich wüstenarabischen Motiven mengenmäßig verhalten. Diese Gedichte sind in dem vor 1446 verfaßten literarischen Sammelwerk „Al-Mustaṭraf" von Al-Ibšihî (Kairo, 1330, Bd. II, S. 160—2) mitgeteilt. Als ihr Verfasser wird ein sonst unbekannter Šams ad-Dîn Ibn al-Budairî[1]) angegeben. Der Gebrauch der weiblichen Nomina, Pronomina und Verbalformen mit Bezug auf Frauen setzt ihn jedenfalls in die Zeit vor 1000, da schon vor diesem Zeitpunkt die Dichter den allgemeinen Gebrauch eingeführt hatten, auch ihre weiblichen Geliebten mit männlichen Formen zu bezeichnen. Andere Anhaltspunkte für die Zeitbestimmung gibt es kaum in diesen Gedichten. Gerade das ist bezeichnend für die Unveränderlichkeit des Gedankenkreises der arabischen Dichtung und war hier für die Wahl eines unbekannten Dichters entscheidend. Ob er um 700, 800 oder 900 lebte, ist nicht aus den Gedichten selbst auszumachen, denn ihr Inhalt stimmt mit dem der für alle drei Perioden festgestellten Gedichte gleich gut überein, und wenn der oben erwähnte Umstand nicht wäre, so hätten sie ebensogut in irgendeinem der folgenden Jahrhunderte verfaßt sein können. Die Anspielungen auf das Wüstenleben, welche den größten Teil der nichtminnesängerischen Motive ausmachen, sind auch in der Dichtung der arabisierten Andalusier keine Seltenheit, — ein weiterer Beweis für die starre Gebundenheit im Stofflichen.

---

[1]) Nach Rat, II, 465, ist „al-Budaiwî" zu lesen.

Fünf Liebesgedichte von Šams ad-Dîn Ibn al-Budairî.

Das Wahnbild Selmas ist aus meinen Lidern nicht entschwunden[2]),
Und auch ihr Traumgesicht ist meinen Augen nicht verschleiert.

Die Wonne meiner Seele ist das Denken an die Ferne;
Mein treues Herz ist immer ihr ganz zugewandt geblieben.

Dem Tadler schenkt' ich kein Gehör, der oft zu kommen pflegte
Und tadelnd von ihr sprach, noch hört' ich auf den falschen Kläger,
Der sorgenfrei im Spiel mit mir so manche Nacht verbrachte.

So süß und köstlich ist die Qual, nur sie allein zu lieben,
Und ihrer Meidung Bitterkeit ist süßer als der Honig.

Entfernt sie oder naht sie sich, sie weiß wie ich sie liebe.
Mir graut die Liebe nicht, wenn auch dabei die Nächte grauen[3]).

Lass' sie gewähren: dem Gebot der Liebe muß man folgen,
Denn in der Liebe ziemt sich nicht ein Mangel an Gehorsam.

* * *

Ein Ort, wo Selma wohnt, gleicht einem grünen Frühlingslager
Und einem Sommerweideplatz; doch wo sie nicht verweilet,
Da ist die ganze Gegend nichts als eine Felsenöde.

Und wo sie auch einkehrt, da ist die süßeste Tränkstelle,
Und mögen auch die Tränken mir von ihr getrübet werden.

Gott segne eine Zeit, da günstig war mir noch das Schicksal,
Und deren lange Nächte mir zu Selma oft verhalfen.

Die falschen Kläger waren nicht auf meine Taten achtsam;
Mir schlummerte der Hüter ein, der auf mich spähen sollte[4]).

So waren alle Tage hell, da wir beisammen waren,
Und heiter war die Zeit, da wir einst beieinander weilten.

Uns mischten miteinander sich die Herzen und die Seelen,
So daß wir einen Einzigen nur noch zu bilden schienen.

Wie oft wir damals weideten auf grünen Liebeswiesen!
Und kein Verfolger stellt' uns nach und suchte uns zu trennen.
Das Liebesspiel nahm freien Lauf im Taumel des Vergnügens.

---

[2]) Auch Goethe (Westöstlicher Diwan, Buch Suleika, Gedicht „Abglanz") sieht das Bild seiner Geliebten in den Augenlidern:

„Dann blick' ich in meine Lider,
Gleich ist sie wieder da."

[3]) D. h. „Mir wird die Liebe nicht alt (grau), wenn auch dabei die (durchwachten) Nächte ihrem Ende entgegengehen, indem sie bei der Morgendämmerung grau werden."

[4]) Vgl. Wilhelm IX, (Jeanroy), II, V. 12.

Das Denken an die Trennung ist uns niemals eingefallen;
Wir glaubten nicht, daß jemals uns die Tage widrig würden.

Bist du noch, Selma, mir so treu — einst herrschte ja die Liebe! —
Oder hat dir ein anderer von mir das Herz gewendet?

Ist deine Liebe dauerhaft? Wenn nicht, so sind verwandelt
Die Sitten deines Lebens nur gemäß der Tage Sitte.

Ist schon verwischt die Spur des Eindrucks uns'rer Unterhaltung
Und ließ dich die Entfernung schon vergessen uns're Liebe?

Gedenkst du des Gelübdes, das in Al-Liwâ wir taten,
Und deiner Worte: „Möge nicht der falsche Schwörer leben!"?

Hast du das alles abgetan, was ich so treu bewahre?
Und hast du schon den Bund gelöst, den ich gebunden halte?

Und ist mit Haß und Grausamkeit vertauschet deine Liebe?
Ich schwöre dir, ich habe nicht dir meinen Eid gebrochen
Und meine Sitten weichen nicht von dem, was dir bekannt ist.

Bei deinem Leben! keine Nacht verbracht' ich je in Freude:
Wie fänd' ich Trost, da doch so fern die Liebliche verweilet?

Magst du die Liebesbande auch an deinem Ende schneiden:
Die Liebe wird, obwohl so alt, mir frisch und kräftig bleiben!

Auch wenn du sagst: „Abwesenheit verändert oft die Liebe":
Die meine, schwöre ich, wird noch im letzten Hauche glühen!

Will man dereinst die Leidenschaft des Liebeskranken schildern,
So wird man über meine Lieb' ein wahres Sprichwort prägen.

Sei wie du auch sein willst! Für dich erleid' ich schwere Krankheit
Und dulde fürchterliche Qual, wofür ich dank' und lobe.

Gleich sind für mich die Einigung mit dir und die Mißhandlung,
Und deinetwegen sind mir leicht die schwersten Schicksalsschläge.

Auch wenn von deiner Liebe ich den Zügel lenken wollte,
Es würd' ein Führer meinen Zaum zu deiner Liebe führen.

Ein Fallstrick ist der Liebe Band; du jagst nach meinem Leben!
Vor einer solchen Jägerin wie find' ich eine Rettung?

Ich sprach, als fern von mir du warst: „Die Trennung wird mich [trösten."
Doch wie kann diese Ferne je den Kummervollen trösten?

Verändert hat die Trennung nicht, was du erfüllen solltest.
Leblos ist meiner Tröstung Markt hier unter den Verliebten[5]).

---

[5]) D. h. sein Trost, oder vielmehr seine Klagen, durch die er sein Herz zu erleichtern und so etwas Trost zu erlangen hofft, finden keinen „Absatz".

In deiner Nähe nur zu sein, ist meiner Wünsche höchster;
Allein, ist das Begehren groß, so ist der Helfer selten!

* *
*

O haltet an! Beweinen wir die weitentfernte Wohnung,
Denn seit der Trennungsstunde schon verzehrt uns ihr Gedächtnis.

Steigt bei den Trümmern ab, die der Entfernung Hand verwischt hat
Und deren Tag verdunkelt ist durch die verstreu'nde Trennung.
Dort haben wir verlor'n die zarte, liebliche Gazelle.

Schau'n ihre Augen drein, bezwingt die Herzen ihre Schwärze;
Sie jagt in ihrem Liebreiz nach den Herzen der Verliebten.

Sogar die Meidung und die Flucht vermag sie zu verschönern
Und ihres Wuchses Biegsamkeit verlacht die schlanken Zweige,
Wenn auf dem zarten Zweige[6]) sich ihr Schleier leicht verbeuget.

Nie hat der Vollmond die Gestalt, in der sie immer pranget;
Nichts anders ist der Halbmond als ihr Fußring und ihr Armband.

Mein Herz ist ihre Wohnung und obwohl von meinen Augen
So weit entfernt sie absteigt, ist ihr Haus in meinem Busen.

Der Lieblichen Gestalt erschien vor meines Geistes Auge;
An meinem Lebensatem zehrt' am meisten ihr Gedenken.

Es schürten meine Tränen oft das Feuer meiner Liebe,
Doch konnten meine Tränen nicht die Feuersbrunst erlöschen.

Die Tauben halfen mir bei Nacht, denn traurig in den Wäldern
Da girrten sie einander zu und fanden keine Ruhe.

Zwar weinten sie, jedoch bei ihnen flossen keine Tränen:
Dafür ist meiner Augen Meer von Tränen überflutet!

* *
*

O bringe, zarter Ostwind, der Sulaima meine Botschaft
Und sag' ihr höflich: „Frage doch nach deiner Liebe Zustand,

Denn von der Liebesleidenschaft wird er gar sehr gepeinigt
Und durch den Tränenstrom sind seine Lider wund geworden.

Er duldet seines Grames Glut, er duldet seine Schauer;
Des Siechtums Eidgenosse, hört er nimmer auf den Tadler.

Er wirft sich nächtlich hin und her auf glühend heißen Kohlen
Stöhnend vor Liebesgram. Erbarme dich, Sulaima, seiner:

---

[6]) Die Taille der Geliebten, wie in unzähligen anderen arabischen Gedichten.

Vereinige dich mit ihm!“ Hat nicht die Liebe mir geschadet?
Der Schmerz des Liebesgrams erregte meine Kümmernisse.

Du hast aus deinen Augen mich mit Todespfeilen beschossen:
Sie haben nicht mein Herz verfehlt, noch meine edlen Teile.

Die Liebespein verbarg ich wohl und zeigte kein Geheimnis;
Doch brachten trotzdem an den Tag die Tränen meine Botschaft.

O frag', Sulaima, mich, was durch die Trennung mir geschehen:
Mein Zustand ist derart, daß selbst die Tadler mich bedauern.

Vielleicht gibst du dem Elenden freigebig dein Versprechen
Und dann, wenn das dein Willen ist, verzög're die Erfüllung:

Vielleicht erlöscht es meine Brunst und finde ich Genesung,
Denn mir vom Siechtum sind zermürbt die Glieder und Gelenke:

Ich bliebe dem Besuch versteckt, wenn nicht mein schweres Stöhnen
Zu hören wäre, denn ich bin dem Fragenden nicht sichtbar![7])

So habe Mitleid, denn die Feinde dauert meine Demut
Und meiner Tadler Augen sind beträn't vor meinem Zustand.

Mit „Hoffentlich“ und „Vielleicht“ hab' ich meine Zeit vertrieben
Und doch von dir erlangt in diesen Tagen keinen Nutzen.

Wann wirst du endlich hold mir sein und Mitleid mit mir haben?
Mein Leib ist ganz verzehrt: die Liebe wird gewiß mich töten.

Ich flehte zum Erkornen, daß er uns zusammenbringe,
Zu dem Propheten, dessen Tugend über alle ist erhaben.

* *
*

O Königin der Schönheit, wer empfahl dir denn die Meidung,
Daß du den Kranken tötest mit unmäßiger Verlassung?

Mit deiner lockenden Gestalt, nimmst du, o Magd, gefangen.
Was glaubst du, wer hat dich durch ein Fetwâ zum Mord ermächtigt?

Ich rase nun vor Liebesgram, seitdem mein Aug' im Traume
Das Wahnbild des Gespenstes sah von deinem schönen Antlitz.

Seitdem es dies gesehen hat, verdirbt des Schlafes Süße;
Mein Auge leidet jämmerlich: es hört nicht auf, zu weinen.

Du quälst mit falschen Klagen mich: süß sind mir aber diese[8]).
Willst du nicht eines Tages mir dein Traumgesicht gewähren?

---

[7]) Er ist durch die Liebeskrankheit bis zur Unsichtbarkeit abgemagert: ein äußerst häufiger Gemeinplatz der arabischen Liebesdichtung.

[8]) Ein Wortspiel: „ʿaddabtinî“ = „du quälst mich“; „jaʿḏubu“ = „(sie) sind süß“. Vgl. den Abschnitt über „die Liebespein“.

Wenn auch nach unsrer Trennung ich von dir vergessen werde,
So weiß Allâh, ich bin stets deiner eingedenk geblieben.

Wann kommt die Zeit, da du dich gütig mir wirst neigen?
Denn deiner Augen holder Blick hat längst mein Herz gefangen.

Ich hätte nie gedacht, bevor ich deine Liebe kannte,
Daß in der Liebe Siechtum ist und solche Seelenqualen.

Sei mild und neige dich mir zu, bemitleid' deinen Sklaven;
Verläng're nicht die Grausamkeit, bei Gottes heil'gem Rechte!

O Hind! Erbarmen für ein Herz, das deinetwegen schmilzet,
Und für ein Leben, das vergeht. O Hind! wie bist du grausam!

Der Tadler selbst bedauert ja mein Elend und beweint mich,
Und du, O Hind, beweinst den nicht, den du versiechen lässest.

Im Tode selbst müßt' ich, O meine Hoffnung! dein gedenken:
Sollt' ich vor Liebe auch vergeh'n, dich würd' ich nie vergessen!

Der arabischen und christlichen Lyrik fehlt naturgemäß jene Verkettung von Episoden, die eine Vergleichung auf dem Gebiete der erzählenden Literatur so sehr erleichtert. Man ist hier auf mehr oder weniger parallele Gedanken, Gleichheit der Stimmung und Ähnlichkeit der Einstellung angewiesen. Selbst der deutsche Minnesang, dessen Abhängigkeit von der Trobadorlyrik doch vollkommen feststeht, liefert nicht sehr viele Parallelen, die einzeln, an und für sich und ohne andere Zeugnisse genügen würden, um dem Unbefangenen einen Zusammenhang mit der Trobadorlyrik nahezulegen. Zweifellos werden auch nur wenige der einander gegenüberzustellenden Motive überzeugend wirken, wenn man sie vereinzelt betrachtet. Es kommt vielmehr darauf an, durch eine große Anhäufung von einzelnen kleinen Anzeichen nachzuweisen, daß das ganze System, der gesamte psychologische Komplex der Minnesängerdenkart in den beiden Welten parallel läuft.

Im Folgenden werden auch Gedichte herangezogen werden, die gleichzeitig oder noch später sind als die Trobadorlyrik — d. h. von 1100 an, ebenso solche, deren Alter nicht bestimmbar ist. Wenn man berücksichtigt, was oben über die Dauerhaftigkeit der arabischen Motive gesagt ist, dürfte das ohne weiteres zulässig sein. Trotzdem werden immer auch frühere Parallelen zitiert werden, um die Möglichkeit einer Wanderung aus Frankreich nach Spanien auszuschließen. Die späten Zitate werden nur dann gegeben, wenn sie ausführlicher oder präziser sind, oder wenn sie einem französischen oder

deutschen Motive genauer entsprechen, als eine frühere, aber im Grunde gleiche Parallele.

Indem auf diese Weise gezeigt wird, daß die arabischen Motive vor wie nach dem Einsetzen der Trobadorlyrik wesentlich identisch bleiben, wird gleichzeitig der Beweis dafür erbracht sein, daß die Hypothese einer Übernahme französischer Motive durch die arabisierten Andalusier unhaltbar ist. Eine solche Annahme hat von vornherein äußerst wenig Wahrscheinliches an sich, obwohl einige Forscher sie ohne weiteres als Erklärung für das Vorkommen gleicher Motive in der spanisch-arabischen Literatur angeführt haben. Die Araber sind an den architektonischen und literarischen Denkmälern griechischer und römischer Kultur, denen sie überall auf ihren Eroberungszügen in Syrien, Ägypten, Spanien und Sizilien begegneten und in deren Mitte sie jahrhundertelang lebten, mit hochmütiger Gleichgültigkeit vorbeigegangen. In den erhaltenen arabischen Schriften sucht man vergebens eine irgendwie verständnisvolle Erwähnung etwa der griechischen Bauten auf Sizilien, eine Andeutung antiker Kunst oder Mythologie oder auch nur eine Anspielung auf Homer, Pindar, Demosthenes, Cicero, Virgil oder Ovid. Wenn die Namen und Werke Platons, Aristoteles', Euklids, Hippokrates' und Galens bei ihnen immer ein hohes Ansehen genossen haben, so ist das nur dadurch zu erklären, daß die griechischen philosophischen und wissenschaftlichen Schriften erst auf dem Wege über syrische Übersetzungen, welche sie schon dem semitischen Geiste angepaßt hatten, zu ihnen kamen. Von den Verfassern selbst, ihren geschichtlichen Umständen und ihrer Wirkung hatten selbst ihre größten und aufgeklärtesten arabischen Bearbeiter, wie Ibn Rušd (Averroës) und Ibn Bâğa (Avempace), einen erstaunlich vagen Begriff. Ein kurzes Zitat aus der Kosmographie des Qazwînî (1203—1283), die wissenschaftlichen Charakter beansprucht, wird wohl jede weitere Bemerkung hierzu überflüssig machen. Unter dem Stichwort „Jûnân" (Griechenland) heißt es (Ausgabe Wüstenfeld, II, 382):

„J û n â n. Ein Ort, den es (früher) in ‚Ar-Rûm'[9]) gab. Dort gab es viele Städte und Dörfer. Es [Jûnân] war der Geburtsort der griechischen Weisen. Jetzt aber ist es ins Wasser versunken. Eins seiner Wunder war, daß, wer in jenem Lande etwas auswendig lernte, es nicht vergaß oder (wenigstens) lange Zeit im Gedächtnis behielt. Die Kaufleute erzählen, daß wenn sie das Meer befahren und an jenen Ort kommen, sie sich der Dinge entsinnen, die ihnen entfallen waren. Daher erwuchsen in jenem Lande die beredten Weisen, die nur selten

ihresgleichen in einem anderen Lande finden. Dahin sollen Sokrates, der Lehrer Platons, ... wie auch Platon ... und Aristoteles gehören."

Darauf folgt eine Reihe sonderbarer, semitisch anmutender Anekdoten über diese und die anderen den Arabern dem Namen nach bekannten griechischen „Weisen". Die Antwort des Diogenes an Alexander, der nach seinem höchsten Wunsch fragt, wird dem Aristoteles in den Mund gelegt! Qazwînî macht Platon, wie man sieht, zum Bürger seiner Atlantis.

Es ist höchst unwahrscheinlich, daß die Araber oder die arabisierten Andalusier — welche sich in dieser Hinsicht von ihren östlichen Glaubensgenossen kaum unterscheiden — auf die zweifellos unterlegene südfranzösische Kultur jener Epoche[10]) stärker reagiert hätten als auf die weit überlegene antike Kultur, oder daß sie sich für die verhältnismäßig sehr neuen provenzalischen Einflüsse empfänglicher gezeigt hätten als für solche, denen sie schon seit mehreren Jahrhunderten ausgesetzt waren.

Die Spuren byzantinischen und alexandrinischen Griechentums in der arabischen Literatur und Zivilisation sind viel zu zahlreich, um sie wegleugnen zu können. Aber sie sind eben nur Spuren: der dekadente, halb asiatische Hellenismus, dem die arabischen Eroberer begegneten, färbte merklich auf sie ab, und trotz ihrer Verachtung für alles Fremde[11]) schlichen sich hellenistische Sitten und besonders Unsitten bald überall bei ihnen ein; aber von einer direkten und bewußten Übernahme und Fortsetzung einer hellenistischen Tradition kann keine Rede sein.

Das hat selbst Burdach, der die hellenistischen Einflüsse recht hoch wertet[12]), nicht behauptet: vielmehr lag es ihm daran, zu beweisen, daß schon die vorislâmische arabische Liebeslyrik nicht autochthon sei (S. 1086), sondern nur eine arabische Version der hellenistischen Hofpanegyrik darstelle (S. 1090 ff.). Da jedoch die Liebeslyrik der Araber älter ist als ihre direkte Berührung mit Byzanz und

---

[9]) „ar-Rûm" = „Hellas", nicht „Rom", obwohl es von letzterem kommt: die Araber bezogen das Wort auf die ganze griechisch sprechende Welt, vermutlich deswegen, weil die Griechen bis vor einem Jahrhunderte sich selbst „Romaïkoí" nannten.

[10]) Vgl. Wechssler, S. 275, oben.

[11]) Die arabische Entsprechung für das griechische „bárbaroi" ist „riqâb al-mazâwid": „Sklaven der Proviantbeutel". Vgl. auch Kremer, „Culturgeschichte des Orients", II, 157.

[12]) „Über den Ursprung des mittelalterlichen Minnesangs", Sitzungsberichte der preuß. Akademie der Wiss., Bd. XLIV, 1918.

Ägypten, so mußte er zu einer Konstruktion greifen, die, abgesehen von einigen mehr oder weniger legendären Überlieferungen[13]), sich fast allein auf sein literarhistorisches Feingefühl stützt. Nach Burdach wäre nämlich der hellenistische Einfluß bereits in vorislâmischer Zeit auf dem Wege über den persischen Königshof zu den Arabern gekommen.

Daß gewisse politische und kulturelle Beziehungen zwischen Persern und Arabern schon damals bestanden, kann nicht bestritten werden, und andrerseits weiß man, daß auch Persien sich der hellenistischen Welle, die die Kriegszüge Alexanders mit sich brachten, nicht entziehen konnte. Aber wie lange diese Welle nachgewirkt hat, ehe sie von dem doch recht anders gearteten persischen Volke überwunden wurde, das können wir auf literarischem Gebiet nicht feststellen, weil wir fast keine Nachrichten über persische Liebeslyrik aus jener Zeit besitzen. Burdach gesteht selber: „Erhalten ist aber aus der Sassânidenzeit überhaupt keine persische Profanpoesie“ (S. 1094).

An und für sich erscheint ein solcher Umweg recht bedenklich, und es ist schwer einzusehen, was für einen Wert eine noch so groß angelegte Hypothese haben kann, wenn sie aus Mangel an geschichtlichem Material dazu verurteilt ist, immer eine bloße Hypothese zu bleiben.

Der Wirkungsort und das Geburts- und Todesjahr jedes im folgenden öfters zitierten Dichters werden, soweit bekannt, mehrmals wiederholt, bis angenommen werden kann, daß der Leser mit ihm genügend bekannt ist. Der Vermerk „unidentifiziert“ ist immer nur im Sinne „vom Verfasser nicht identifiziert“ zu verstehen. Die Reihenfolge der Motive soll kein Urteil über ihre relative Wichtigkeit ausdrücken. Abgesehen von den Unterabschnitten des Wahnmotivs ist sie so belassen worden, wie sie im Laufe der Sammlung zufällig entstanden ist. Was die Anordnung der Zitate innerhalb der Abschnitte anbelangt, so sind sie nach Möglichkeit in Gruppen gegliedert, die jeweils aus etwa einem bis drei arabischen Zitaten und einigen provenzalischen und deutschen Parallelen bestehen. Jedoch sind die Beziehungen zwischen den Gruppen, wie auch zwischen den Abschnitten, häufig ebenso bemerkenswert wie diejenigen zwischen den einzelnen Gliedern einer Gruppe. Bei einer lyrischen Dichtung, in der schon

---

[13]) Die wenigen Nachrichten, die aus Arabien vor Mohammed überliefert sind, sind alles andere als zuverlässig.

zwei oder drei Verse eine ganze Reihe von Motiven darbieten können, ist es nicht leicht, alle Zitate so vorteilhaft anzuordnen, daß der Leser auf all ihre mannigfaltigen Wechselbeziehungen aufmerksam gemacht wird, ohne vielen verbindenden und kommentierenden Text lesen zu müssen. Letzterer hat aber wiederum den Nachteil, daß er die Unmittelbarkeit des Eindrucks manchmal stört und leicht den Verdacht erregt, als wollte man die Auffassung des Lesers im voraus beeinflussen.

Den Entschluß, mit möglichst wenigem verbindenden Text auszukommen, habe ich, als das kleinere Übel, um so lieber gefaßt, als ich eine möglichst große Anzahl von Zitaten zusammenbringen wollte und es mir hauptsächlich darauf ankam, einen Gesamteindruck von der Verwendungsart der Motive bei den Arabern und Christen zu bieten. Es sei auch gern eingestanden, daß die Zahl der Zitate in jeder Gruppe oder Abschnitt eher vom Erfolg bestimmt wurde, mit dem meine Forschung nach Beispielen für das betreffende Motiv belohnt wurde, als von der Wichtigkeit, die ich dem betreffenden Motiv beimaß. Meine Forschungen konnten sich natürlich nur auf einen sehr kleinen Teil der gesamten arabischen Lyrik erstrecken. Die spanisch-arabischen Dichter wurden bevorzugt, während die orientalischen aus früheren und späteren Zeiten hauptsächlich zitiert wurden, um das hohe Alter oder die große Ausbreitung und Beliebtheit der Motive zu zeigen. Ebenso, wie ich es zu vermeiden bestrebt war, die Ähnlichkeiten zu eindringlich hervorzuheben, habe ich mich enthalten, die Unterschiede irgendwie zu unterdrücken. Diese sind gewiß manchmal recht groß, aber es will ja niemand behaupten, daß die Provenzalen den arabischen Minnesang in Bausch und Bogen übernommen hätten: entlehnt werden immer nur diejenigen Züge einer Modebewegung, die den Entlehnenden zusagen, und auch diese erleiden eine mehr oder weniger starke Umgestaltung, um sie dem neuen Milieu anzupassen. Es sei dem Leser überlassen, diese Züge nach eigenem Gutdünken aus unseren arabischen Zitaten herauszuschälen.

Die falsche Beschuldigung

(arabisch: „taǧannî").

Die falsche Beschuldigung des Liebhabers durch die Geliebte aus lauter Mutwillen oder Grausamkeit[14]) ist nach den arabischen Dich-

[14]) Vgl. auch den Abschnitt über „die Unempfindlichkeit der Geliebten" (S. 123) und „die Grausamkeit" (unten, S. 126).

tern eine beinahe unerläßliche Begleiterscheinung der Liebe. Darin muß sich der Liebhaber widerspruchslos fügen. Er rechnet es sogar zu seinem Verdienst, daß er alles freiwillig über sich ergehen läßt. Er freut sich darüber, daß die Geliebte ihm diese Gelegenheit geboten hat, eine so schwere Probe seiner Liebe zu bestehen. So Ibn al-Budairî oben:

„Du quälst mit falschen Klagen mich: süß sind mir aber diese."

So auch Ibn Zaidûn von Córdoba und Sevilla (gestorben 1070):

„O du Vollmond, die du die Augen des Betrachtenden füllst!

Die Kümmernisse der falschen Beschuldigung haben (schwer) auf mein Herz gelastet, aber es hat sie ertragen.

Verzweifle dann nicht, denn wie oft wird eine Sache erreicht, die man nicht erhofft!"

(Maqqarî, II, 194, Leidener Ausg., 1858—61, wie immer im folgenden.)

Im selben Zusammenhang dichtete Ibn Zaidûn:

„Möge es dir genügen, daß auch wenn du mein Herz mit etwas belastetest,

was die Herzen anderer nicht (zu tragen) vermöchten, mein Herz es (zu tragen) fähig wäre."

(Abulfedâ, Annales Muslemici, 3, 214, Ausg. Reiske.)

Abû Zaid ʿAbd ar-Raḥmân Ibn Maqânâ al-Fundâqî aus Lissabon trug folgende Verse in einem Lobgedicht auf Idrîs, Fürsten von Málaga (1043—1047), bei Hofe vor:

„Ich flüstere in der Dunkelheit meiner Tadlerin zu: Siehst du nicht, daß ich nicht auf die Worte der Tadler höre?

Sie wirft mir Krankheit und Siechtum vor. Fürwahr, diese beiden gehören (ja) zum Wesen der Verliebten!"

(Maqqarî, I, 283.)

Wie Ibn Zaidûn klagt auch Arnaud Daniel:

Lieys que m'encolpa a tort.

(„D'autra", Raynouard, Lex. Rom. s. v. „colpar".)

(Sie, die mich mit Unrecht beschuldigt[15]).)

---

[15]) In dieser Arbeit werden alle provenzalischen Zitate übersetzt aus der Erwägung heraus, daß der Verfasser die Pflicht zu zeigen und der Leser das Recht zu wissen hat, wie der Verfasser sie interpretiert.

Willem Adhemar:

Ela m colpa e mi met ochaisos. (ibid. „Al chant".)
(Sie beschuldigt mich und macht mir Vorwürfe.)

Engelhart von Adelnburc:

Kunde ich hôhen lop gesprechen
des waer ich ir undertân,
swie si welle in zorne rechen
des ich nien begangen hân.
in hân doch gein ir deheine schulde mê
wan deich si mit triuwen meine.
(MF. 148, 17.)

Die psychologischen Aspekte der falschen Beschuldigung werden von Ibn Ḥazm (S. 66, im Kapitel über die „Meidung"), folgendermaßen analysiert:

„Dann gibt es eine Meidung, die durch den Vorwurf eines Vergehens auferlegt wird, welches vom Geliebten verübt wird. In dieser ist etwas Härte, aber das Vergnügen der Rückkehr und die Freude der Befriedigung wiegt das Vergangene auf, denn die Zufriedenstellung der Geliebten nach ihrem Zürnen ist ein Vergnügen im Herzen, dem kein anderes Vergnügen gleichkommt, und eine Erleichterung des Gemütes, die von keinem Mittel der Welt übertroffen wird. Hat je ein Beobachter beobachtet oder ein Auge gesehen oder hat man sich je etwas Angenehmeres und Lieblicheres vorgestellt als einen Ort, von dem jeder Hüter entrückt, jeder Verhaßte fern und jeder Verleumder abwesend ist, und an dem zwei Liebende zusammentreffen, die sich wegen eines seitens des Liebhabers geschehenen Vergehens voneinander getrennt hatten und kurze Zeit in dieser Lage verblieben, wobei etwas Meidung erschien, bis es dann kein Hindernis (mehr) gegen die Verlängerung des Gesprächs gab, so daß der Liebhaber anfing, sich zu entschuldigen und sich zu demütigen und unterwürfig zu machen? ... Bald beweist er seine Unschuld, bald bittet er um Verzeihung und gesteht seinen Fehler, obwohl er keinen begangen hat. Und die Geliebte schaut während dieser ganzen Zeit auf den Boden und blickt ihn (nur) verstohlen an. Zuweilen zieht sie dies in die Länge. Dann lächelt sie verstohlen, damit er ihr zulächle, und das ist das Zeichen der Zufriedenheit [Gunst].

„Dann wird die Atmosphäre ihrer Zusammenkunft durch die Annahme der Entschuldigung gereinigt und das Gespräch wird angenommen [gebilligt] und die Makel der Nachrede werden verwischt und die Spuren des Zornes verschwinden, und es kommt die Antwort: ‚Ja, dein

Fehler wäre entschuldigt, auch wenn es einen gäbe, aber wie (ist das möglich), da es keinen gibt?' Sie beschließen die Sache mit der festen Vereinigung, mit dem Aufgeben der Vorwürfe und mit der Glückseligkeit. Und so trennen sie sich voneinander.

„Dies ist eine Szene, der keine Beschreibung gerecht werden kann und in deren Definierung die Zungen stammeln. Ich habe den Teppich der Chalifen betreten und die Höfe der Könige betrachtet, aber ich habe nie eine Ehrfurcht gesehen, die der Ehrfurcht des Liebhabers vor seiner Geliebten gleichkäme. Ich habe die Gewalt der Sieger über die Häuptlinge und die Regierung der Wesire und das Frohlocken der Verwalter der Reiche gesehen, aber ich habe niemand in größerer Freude und Entzücken gesehen, als einen Liebhaber, der sicher ist, daß das Herz seiner Geliebten ihm gehört, und der sich auf ihre Neigung zu ihm und auf die Echtheit ihrer Liebe verläßt. Ich bin zugegen gewesen, da Menschen sich vor den Herrschern entschuldigten, und habe das Benehmen solcher beobachtet, die im Verdacht standen, große Verbrechen mit Aufständischen begangen zu haben, aber ich habe nichts Demütigeres gesehen, als das Benehmen eines liebestollen Liebhabers vor seiner zornigen Geliebten, die von Wut erfüllt ist und der sich die Grausamkeit bemächtigt hat. Ich habe (selbst) beides erfahren: im ersten Falle war ich stärker als Eisen und durchdringender als ein Schwert und gab der Schwäche nicht nach und begünstigte nicht die Demütigung, aber im zweiten Falle war ich fügsamer als ein Mantel und weicher als Baumwolle, und ich hätte mich in die Extreme der Selbsterniedrigung gestürzt, wenn es genützt hätte, und die Gelegenheit zur Selbstdemütigung ergriffen, wenn es eine gute Wirkung getan hätte, ... und mich in meiner Erklärung in die feinsten Gedanken vertieft[16]) und meine Rede mit allen Mitteln der Kunst ausgeschmückt und (überhaupt) alles unternommen, was ihre Befriedigung erforderte."

Fast wie eine knappe und prägnante poetische Zusammenfassung der oben von Ibn Ḥazm geschilderten Szene mutet die folgende Strophe von Bernard von Ventadour an:

„Quan quier merce mi dons de genolhos,
Ela m'encolpa e mi met ochaizos;
E l'aigua m cor denan per miei lo vis,
Et ela m fai un regard amoros,

16) Eigentlich: „ich wäre nach den feinsten Gedanken untergetaucht," wie der Perlenfischer nach Perlen.

Et ieu li bais la boc' e 'ls huels amdos,
Adonc mi par un joy de paradis."
(Mahn, Werke der Troubadours, I, 18).

(Wenn ich meine Herrin kniefällig um Gnade bitte, beschuldigt sie mich und macht mir Vorwürfe; und das Wasser [die Tränen] läuft mir vorne über das Gesicht, und sie wirft mir einen liebevollen Blick zu, und ich küsse ihr den Mund und die beiden Augen: dann scheint es mir eine Freude des Paradieses.)

Ibn Ḥazm fährt fort:

„Die falsche Beschuldigung ist eine Begleiterscheinung [Akzidens] der Meidung. Sie kommt im Anfang und am Ende der Liebe vor. Im Anfang ist sie ein Zeichen der Echtheit der Liebe; am Ende aber ein Zeichen ihrer Lauheit und die Tür zum Troste."

Über die falsche Beschuldigung dichtete er folgende Verse (S. 68):

„Vielleicht wirst du nach deinen Vorwürfen deine Gunst in eben demselben Maße gewähren, wie vorher deine Vorwürfe, und sie (sogar) vermehren:

Wie manchen Tag haben wir heiteres Wetter gesehen, aber an seinem Ende ließ er uns Donnerschläge hören;

Doch kehrte nachher das heitre Wetter wieder, wie wir wissen. Und so bist du (auch): wir hoffen, du werdest wiederkehren."

Einen ähnlichen Optimismus angesichts seiner Mißhandlung durch die Geliebte zeigt Cercamon:

De leis m'es bel si m'escarnis
O m gaba dereir' o denan,
Qu'apres lo mal me venra bes
Be leu, s'a lieys ven a plazer.
(Ausg. Jeanroy, I, 7, „Quant l'aura doussa".)

(Von ihr ist es mir recht, ob sie mich beschimpft oder mich vor (mir) oder hinter (meinem Rücken) verspottet, denn nach dem Bösen wird das Gute kommen — sehr leicht, wenn das ihr Belieben ist.)

Bernard von Ventadour:

Totz temps sec joy ir' e dolors,
e tos temps ira, jois e bes:
e ja non crey, s'ira non fos,
que ja saupes hom jois que s'es.
(MW., I, 28.)

(Immer folgen auf Freude Verdruß und Schmerz, und immer auf Verdruß Freude und Glück: und ich glaube nicht, der Mensch würde wissen, was Freude ist, wenn der Verdruß (Zorn) nicht wäre.)

Reinmar:

Ez tuot ein leit nâch liebe wê:
sô tuot ouch lîhte ein liep nâch leide wol.
(MF., 162, 34.) Vgl. MF. 163, 14; 168, 34.
Husen: MF. 44, 26; 45, 37.
Gottfried: Tr. 13031—73.

Walther von der Vogelweide:

ich wil daz wol zürnen müeze
liep mit liebe, swa ez von friundes herzen gât.
trûren unde wesen frô,
sanfte zürnen, sêre süenen, deis der minne reht: diu herzeliebe wil alsô.
(L. 71, 1, 3.)

Treulosigkeit oder Verrat.

Die Treulosigkeit der Geliebten wird von den arabischen Dichtern als das Normale betrachtet. Man darf sich darüber beklagen, so viel man will, aber nicht die Handlung der Geliebten als verwerflich hinstellen. Wenn eine Klage zu sehr wie eine Verurteilung klingt, wird sie sofort durch eine Beteuerung der Hingabe aufgehoben oder wenigstens gesühnt:

Ibn Zaidûn klagt:

„Du hast meine Treue mit V e r r a t belohnt und meine Liebe ungerechterweise für einen geringen Preis verkauft."
(Maqqarî, II, 194.)

fügt aber gleich im nächsten Verse hinzu:

„Wenn die Zeit [= Welt] meiner Herrschaft gehorchte, so würde ich dich mit meiner Seele von ihren Widerwärtigkeiten erlösen."

Und in einem anderen Gedichte erklärt er:

„O du, die du deinen Anteil an mir verkaufst: auch wenn man mir das Leben für meinen Anteil an dir schenken wollte, ich würde ihn nicht verkaufen."
(Abulfedâ, Annales Muslemici, 3, 214, Ausg. Reiske.)
Vgl. Reinmar, MF. 174, 31; 184, 21.

Auch von Ibn Zaidûn stammen die Verse:

„Du hast dich vom Bunde mit mir abgewandt; ich habe nie aufgehört, mich auf dein Gelübde zu verlassen, aber die Wechselfälle (des Schicksals) haben dich geändert."
(Maqqarî, II, 194.)

„Wie kannst du dein Gelübde vernichten oder dein Versprechen brechen?

„Denn meine Wünsche [„amânî" = „Phantasie"] haben dich mit zufriedenem Wohlgefallen gesehen und sind nicht über dich hinaus gegangen." (Maqqarî, II, 191.)

Nicht anders tut Bernard von Ventadour:

Conhdamens ai estat dezamoros,
de bon' amor paubres e sofraitos,
per la colpa d'una fals' amairis
que fes ves mi enguans e tracios
per que ieu fauc las quaranta perdos,
qu'anc no m'en tuelc entro que m'ac aucis.
(MW., I, 18.)

(Höflicherweise bin ich liebelos, arm an guter Liebe und leidenvoll gewesen durch die Schuld einer falschen Liebhaberin, die an mir Betrug und Verrat verübt hat, die ich vierzigmal verzeihe, denn ich werde nicht davon ablassen, ehe sie mich getötet hat.)

Nach der eigenen Aussage des Rambaut von Vaqueiras ist das folgende das einzige seiner Gedichte, in dem er sich nicht über die Untreue seiner Geliebten beklagen muß:

D'amor ditz mal en mas autras chansos,
per mal que m fetz la belha enganairitz;
mas vos, domna, ab totz bos ayps complitz
mi faitz tan be qu'esmenda m'es e dos.
(MW., I, 367.)

(Ich redete übel von der Liebe in meinen anderen Liedern wegen des Übels, das die schöne Betrügerin mir tat; aber Ihr, Herrin, von allen guten Eigenschaften erfüllt, tut mir so wohl, daß es mir eine Wiedergutmachung und (etwas) Süßes ist.)

Peire von Auvergne erklärt:

Amia m lais dieus trobar
on ja no m puesca fizar,
et, on plus la 'n tenrai car,
que pens de mi enguanar.
adoncx mi tenc per guaritz,
quan mi ment tot quan me ditz.
(MW., I, 93).

(Gott läßt mich eine Freundin finden, der ich nicht trauen kann und die mich (um so mehr) zu betrügen gedenkt, je teurer ich sie halte. Ich halte mich dann für gesichert, wenn alles Lug und Trug ist [eig.: wenn sie alles lügt], was sie mir sagt.)

Wenn wir dem förmlichen Zeugnisse des Ibn Ḥazm (S. 78, im Kapitel über den „Verrat") Glauben schenken sollen, so hatten die soeben mitgeteilten arabischen Klagen eine nur allzu feste Grundlage in der Wirklichkeit:

„Wegen der Häufigkeit des Verrats beim geliebten Wesen wird die Treue bei ihm als etwas Außerordentliches angesehen. Die Seltenheit, mit der sie bei ihnen [den geliebten Wesen] vorkommt, wetteifert mit der Häufigkeit, mit der sie sich bei anderen findet. Hierüber habe ich folgende Verse gedichtet:

„Ein wenig Treue beim geliebten (Wesen) ist viel und große Treue beim Liebenden ist wenig.

Die seltene Großtat eines Feiglings ist größer als das, was der hochmütige Tapfere vollbringt."

Al-ʿAbbâs Ibn Al-Aḥnaf (um 810 gestorben), Hofdichter des Hârûn Ar-Rašîd:

„Ich klage über diejenigen [mask. Pl.], die mich ihre Liebe kosten lassen und dann schließlich einschlafen, wenn sie mich mit der Liebe erweckt haben."

(Ibn ʿAbd Rabbihi von Córdoba, „ʿIqd", IV, 4.)

Andere provenzalische Beispiele für dieses auf beiden Seiten immer wiederkehrende Thema findet man bei Mahn, Werke

I, 13: „A vos clam, senhor" (B. von Ventadour)
18: „Per la colpa d'una fals' amairis"
20: „La falsa de mala merce"
21: „Car trayt m'a la bella de mal aire"
30: „Ben es fols qu'en vos se fia"
31: „Una falsa deschauzida"
32: „De las domnas me dezesper;
Ja mais en lor no.m fiarai"

Appel, Chrestomathie

Nr. 90, V. 10: „Albert marques, vers es qu'ieu ai amada
l'enganairitz don m'avetz escomes"
(Raimbaut de Vaqueiras)

Von den Trobadors Peter Vidal und Raimund von Miraval erzählen ihre Biographen: „e totas l'enganavan" (und alle Frauen betrogen ihn). (Wechssler, „Kulturproblem", S. 193.)

Beispiele aus dem deutschen Minnesang:

Reinmar:

Si jehent daz staete sî ein tugent,
der andern frowe. so wol im der si habe!
(MF. 162, 25)

Ferner: Johansdorf: 86, 11.
Rugge: 102, 10; 107, 27.
Morungen: 126, 18.
Reinmar: 155, 21; 169, 21; 183, 19; 186, 13; 190, 30; 202, 24.
Hartmann: 212, 24; 215, 13a.

Die Hüter oder Merker

(Arab. „raqîb", Pl. „ruqabâ' ").

Diese bilden wohl das dunkelste Kapitel der ganzen Minnesangsfrage. Sowohl die christlichen als auch die arabischen Dichter klagen unzählige Male über sie, erklären sie für den Fluch ihres Lebens und das einzige große Hindernis gegen ein glückliches Liebhaberdasein, verwünschen sie mit allen Mitteln ihres beschränkten Phrasenschatzes und grübeln über Arten und Weisen, sie zu überlisten; aber was für Leute dieses menschliche Schlangengezücht denn eigentlich ist, warum sie ihre größte Freude darin finden, die Freude der Liebenden zu verderben, oder wer sie dazu bewegt oder anstellt, das erfahren wir aus den Gedichten nie in einer so deutlichen Form, daß sich ein einigermaßen klares und begreifliches Bild daraus konstruieren ließe. Auch die christlichen Prosaquellen bieten sehr wenig Aufschluß darüber.

Bis vor einigen Jahren war es auch mit den arabischen Hütern und Verleumdern nicht besser bestellt. Hier schien die Sache allerdings wesentlich leichter zu erklären: es handle sich einfach um gedungene Haremswächter. Damit war für die Leugner arabischer Einflüsse die Frage einer Übernahme solcher Motive erledigt: da eine derartige Institution wie der orientalische Harem[17]) im Christentum nicht

[17]) Dabei übersahen diejenigen, die alles aus der Antike erklären zu können glaubten, einerseits die Tatsache des griechischen „gynaikaion" und der sozialen und rechtlichen Unfreiheit der römischen Frauen (vgl. Wechssler, „Kulturproblem", S. 64), anderseits die drakonischen Maßnahmen, die die mittelalterlichen Adligen vielen Überlieferungen zufolge ergriffen, um die Keuschheit ihrer Frauen zu sichern. Es wird übrigens später zu zeigen sein, daß der Harem bei näherem Zusehen sehr viel vom Ominös-Unnahbaren verliert, das ihm das romantische Abendland gern beilegt.

existiere, könne von einer Entlehnung der darauf bezüglichen arabischen Vorstellungen selbstverständlich keine Rede sein. Aber seit der Veröffentlichung des arabischen Textes des Liebestraktats von Ibn Ḥazm (Leiden 1914) besitzen wir sachliche zeitgenössische Angaben, welche die Hüter und Verleumder im mohammedanischen Spanien des 10. und 11. Jahrhunderts in einem ganz anderen Licht erscheinen lassen. Gewiß teilt uns Ibn Ḥazm selten gerade das mit, was wir Modernen am liebsten wissen möchten: das tun die allerwenigsten antiken und mittelalterlichen Schriften. Aber er bietet eine Fülle von Einzelheiten, die auf jeden Fall erheblich sicherere Schlüsse auf andere Dinge erlauben als alles, was man auf christlicher Seite bisher zur Sache vorgebracht hat. Angesichts der besonderen Wichtigkeit des ganzen Kapitels über die „ruqabâ'" (S. 47—9) für diese ganze Frage lasse ich eine unverkürzte Übersetzung davon folgen:

„Zu den Plagen der Liebe gehört der Hüter. Fürwahr, er ist ein inwendiges Fieber, eine chronische Brustfellentzündung[18]) und eine niederdrückende Sorge. Die Hüter zerfallen in (mehrere) Klassen:

(1) Die Ersten belästigen dadurch, daß sie unabsichtlich an einem Orte sitzen, wo der Mann mit seiner Geliebten zusammenkommt mit dem festen Entschluß, etwas von ihrem Geheimnis (einander) mitzuteilen, ihre Liebe zu offenbaren und alleine im Gespräch zu sein. Zuweilen erfährt der Liebhaber mehr Beunruhigung in dieser Situation als in solchen, die schlimmer sind, da sie [die Beunruhigung], auch wenn sie schnell aufhört, ein Hindernis für die Erreichung seines Wunsches und eine Vereitelung seiner gesteigerten Hoffnungen ist.

Anekdote: Ich sah eines Tages zwei Liebende an einem Orte, wo sie allein zu sein glaubten. Sie schickten sich an, (einander) zu klagen, denn sie hatten die Einsamkeit, in der sie sich befanden, (zu diesem Zwecke) ausgesucht. Aber der Ort war nicht sicher. Es dauerte nicht lange, bis derjenige, den sie (so) lästig fanden, sie überraschte. Er sah und kam direkt zu mir und saß lange bei mir. Und wenn du den liebenden Jüngling gesehen hättest, wie sich der sichtbare Schmerz auf seinem Gesicht mit Zorn vermischte, so würdest du etwas Wunderbares gesehen haben. Hierüber habe ich ein Stück gedichtet, aus dem Folgendes stammt:

---

[18]) Tristan 12 196: . . . die leiden huote,
die wâren suht der minne, . . .
Gemeint ist hier, wie 12 376, bloß Brangaene! Andere Stellen über die „huote": 17 835; 17 840—17 970; 18 115.

Er verlängert den Besuch [eig.: Sitzung], doch ist er der lästigste[19]) Besucher [eig.: Sitzer]; und erzählt eine Geschichte, deren Art mir nicht gefällt.

Der Samâm und der Raḍwâ und der Lukâm und der Jaḍbul und der Libanon und der Ṣammân und der Ḥazn kommen ihm nicht gleich[20]).

(2) Dann gibt es den Hüter, der eine Ahnung von der Angelegenheit der beiden bekommen und etwas von ihrem Benehmen erlauscht hat, und (nun) die Wahrheit darüber ausforschen will. Er wiederholt seine Besuche häufig und zieht sie [eig.: das Sitzen] in die Länge [oder: sitzt lange Zeit bei ihnen] und verfolgt rastlos ihre Bewegungen, forscht die Gesichter verstohlen und zählt die Atemzüge. Dieser ist feindlicher als der Kriegsfeind. Ich kenne einen, der im Sinne hatte, einen Hüter dieser Art mit Gewalt zu ergreifen. Hierüber habe ich ein Stück gedichtet, aus dem folgende Verse stammen:

Einer, der sich ohne Unterlaß zur Vereinigung [d. h. Liebesvereinigung, Stelldichein] begibt! Wie groß ist der Kummer einer solchen Vereinigung!

Wegen des Übermaßes des unaufhörlichen (Aufdringens) wurden er und wir wie der Name und der Genannte[21])!

(3) Dann gibt es den Hüter über die Geliebte. Gegen ihn taugt keine List, außer daß man ihn befriedigt. Wenn er (aber einmal) befriedigt ist, so ist das das äußerste Vergnügen. Dieser Hüter ist es, von dem die Dichter in ihren Gedichten sprechen. Ich habe Leute gesehen, die sich so weit in die Gunst eines Hüters einschmeichelten, daß der Hüter gegen sie zu einem Hüter für sie wurde und zu gegebener Zeit ein Auge zudrückte und sie schützte und für sie arbeitete. Hierüber habe ich gedichtet:

---

[19]) „atqalu“, eig.: „der schwerste“, mit der sekundären Bedeutung „lästig“, genau wie spanisch „pesado“.

[20]) Namen bekannter Berge. „Ṣammân“ und „Ḥazn“ nach Goldzihers Vorschlag in der Zsch. der dt. Morgenländ. Gesellsch., Bd. 69 (1915), S. 204. Der Leidener Text hat „ḍamân“ (chronische Krankheit) und „ḥarb“ (Krieg). Vgl. Tristan 17 844—7:

diu bercswaere bürde
der verwâzenen huote
diu lac in in ir muote
swaere alse ein blîginer berc.

[21]) Hiermit ist wohl gemeint, er wurde zum Bekanntgebenden und wir zu Bekanntgegebenen, d. h. Verratenen.

Manchen Hüter hat man zum Wachen aufgestellt, der nicht aufhörte, absichtlich bei meiner Herrin[22]) zu harren, um mich von ihr fernzuhalten.

Aber die Gefälligkeiten (meinerseits gegen ihn) hörten nicht auf, seine Sache [d. h. seine Neigung zu mir] zu bestärken, bis meine Furcht vor ihm zum vollkommenen Vertrauen zu ihm wurde.

Er war ein Schwert, das gezogen wurde, um mich niederzumachen, aber er wurde zu einem geliebten Freund, dessen Güte keine Grenzen hatte.

Aus einem anderen Stück:

Er wurde (mir) zum Leben — er, der ein Pfeil des Verderbens gewesen war! Er war Gift und wurde zum Gegenmittel [eig.: „Theriak", „Gegengift"].

Ich kenne einen, der über jemand, den er zärtlich liebte, einen Hüter anstellte, auf den er sich in seiner Seele verließ, aber er erwies sich als das schwerste Unglück für ihn und die Wurzel des Übels.

Im Falle, daß keine List gegen den Hüter taugt [oder: wenn es kein Mittel gegen den Hüter gibt] und man keine Möglichkeit findet, ihn zu befriedigen [d. h. durch Gefälligkeiten für sich zu gewinnen], so kann man nichts anderes erhoffen, als insgeheime mit dem Auge und von Zeit zu Zeit mit der Augenbraue zu winken und in der Rede anmutige Andeutungen zu machen. Darin ist ein ausreichendes Vergnügen, solange der Begierige sich damit begnügt. Hierüber habe ich ein Gedicht verfaßt, das anfängt:

Meine Herrin [saijidî] überwacht ein wachsamer Hüter vor mir, der demjenigen treu ist, der einen Bund mit ihm eingegangen ist, und seinen Vertrag nicht bricht.

Ebenfalls daraus:

Er zerschneidet die Stricke[23]) des wichtigen Geschäftes in der Liebe und ruft darin dieselbe Wirkung hervor, wie einige Unfälle.

Es ist, als ob er einen dienstbaren Dämon im Herzen hätte, der ihn sehen läßt[24]), und als ob in jedem Auge ein Verkünder von Nachrichten wäre.

---

22) „saijidî", männlich: „mein Herr", ganz wie provenz. „midons" aus „meus dominus" für „meine Herrin".

23) „asbâb", die Zeltseile", dann „Ursachen", die die Liebe gleichsam wie ein Zelt aufrechthalten.

24) Nach der Verbesserung Goldzihers, der diese Stelle auch so übersetzt.

Aus demselben:

Über alle, die mich umgeben, sind zwei Hüter angestellt, aber der Herr des Thrones [= Gott] hat mir einen dritten besonders zugeteilt[25]).

(4) Der Hüter ist am abscheulichsten, wenn er zu denen gehört, die (schon) früher selbst die Liebe empfunden haben und von ihr heimgesucht worden sind und deren Liebeserlebnis lange gedauert hat, die aber in der Folge sie [d. h. die Liebe] losgeworden sind, nachdem sie eine Einsicht in ihre Bedeutung gewonnen haben und (nun) die Sicherheit derjenigen, die sie überwachen, (allzu) eifrig wünschen. Gesegnet sei Allâh, welcher Hüter auch immer von ihm kommen und welche schmerzliche Heimsuchung auch immer von seiner Seite auf die Liebenden herabsteigen mag. Hierüber habe ich gedichtet:

Ein Hüter, der lange den Liebesgram kannte und die Liebe erduldete und sich des Schlafes enthielt

und schmerzliche Pein in der Liebe ausstand, so daß die Liebe ihn beinahe an den Rand des Untergangs brachte,

(doch) an das Hilfsmittel des schwerbekümmerten Liebhabers glaubte und das Winken und Reden nicht aufgab.

Aber darauf folgte nachher der Trost, und er fing an, die Liebe als eine Schande und ein Laster anzusehen,

und stellte einen Hüter neben die, die ich liebe, um einen liebestollen Jüngling von ihr fernzuhalten:

Welch ein Unglück, das über uns ausgeschüttet wird, und welch ein Unheil, das uns manchmal zustößt!

(5) Zum Thema der Hüter gehört noch folgender merkwürdiger Fall: Ich kenne zwei Liebhaber, die in der Liebe zu ein und derselben Geliebten dasselbe Verhalten hatten, und ich weiß, daß jeder von ihnen ein Hüter gegen den anderen war. Hierüber habe ich gedichtet:

Zwei Liebhaber, die in eine einzige verliebt sind: jeder weicht vor seinem Genossen aus,

wie der Hund in der Krippe, der nicht frißt und den anderen (auch) nicht fressen läßt[26])."

---

[25]) Die beiden Hüter sind die Engel, die den Menschen überwachen und seine Taten aufzeichnen. Sie werden auch in einem weiter unten mitgeteilten Vers erwähnt. Der dritte Hüter ist ein sterblicher, mit dem Gott den Liebhaber „heimsucht".

[26]) Ich lese den Akkusativ „al-ġaira" („den anderen"). Der Text vokalisiert „al-ġairu", Nominativ!

Aus dem Anfang dieses Kapitels erfahren wir, daß die spanischen Araber auch unwillkürliche Beobachter als „ruqabâ'" bezeichneten und daß diese Klasse von „Hütern" oder „Wächtern" an und für sich ganz harmlos sei. Es ist einfach der ewige Typus des langweiligen Aufdringlings, der nicht einsehen will, daß seine Gegenwart überflüssig ist.

An zweiter Stelle steht der geschäftige Zuträger, der wohl hauptsächlich aus lauter Neugier und Klatschinstinkt handelt: wenigstens gibt Ibn Ḥazm keinen anderen Beweggrund an.

Der dritten Klasse gehören diejenigen an, von denen „die Dichter in ihren Gedichten sprechen". Wenn irgendwo, so sollten wir hier spezifische Anspielungen auf den Harem und die Haremszustände erwarten, denn es handelt sich um solche „Hüter", die ausschließlich der Geliebten (maḥbûb) gestellt sind. Aber das Wort „ḥaram" kommt im ganzen Werk kein einziges Mal vor. Es sei ferner in diesem Zusammenhang hervorgehoben, daß das Wort in der ganzen arabischen Poesie geradezu eine Seltenheit ist und daß auch nur Hindeutungen auf Haremszustände dort recht schwer zu finden sind, geschweige denn eine Ausmalung von Haremsszenen. In einem Gedichte des Ibn al-'Abbâr al-Ḫaulânî von Sevilla (gestorben 1041) erscheint das Wort geradezu als Gegensatz zum bewachten Harem:

> Da wollte ich ihr meine Wange als Kissen unterlegen, aber sie [d. h. die Wange] war zu klein für sie, und sie sprach: „Deine Handfläche ist für mich das beste Kissen."
>
> Sie verbrachte die Nacht an einem geschützten Ort [„ḥaram": vgl. die Anmerkung weiter unten, S. 30, wo kein Verrat war, um sie zu erschrecken.
>
> (Ibn Ḫallikân, Ausg, Wüstenfeld Nr. 57.)

Wie diese wichtige aber paradox scheinende Tatsache zu deuten ist, möge dem Kapitel über „die Freiheit der Frauen" vorbehalten bleiben. Hier genügt es, festzustellen, daß für Ibn Ḥazm das Hauptmerkmal der Hüter, von denen „die Dichter sprechen", darin bestand, daß sie der Versöhnung oft zugänglich waren und daß die Dichter bestrebt waren, sie für ihre Sache zu gewinnen. Vgl. Wilhelm IX, Jeanroy II, V. 6 und 8.

Die Dichterin Contesse de Die scheint an diesen Gebrauch zu denken, wenn sie warnt:

Li lausengier mal dizen,
qu'om non pot aver honransa
qui a'b els acordamen;
(MF. I, 88.)

(Die verleumderischen Merker: wer mit ihnen einen Vertrag hat, kann keine Ehre (davon) haben.)

Aber Heinrich von Veldeke sieht die „huote" mit Ibn Ḥazm als ein zweischneidiges Schwert an:

Swer den vrowen setzet huote,
der tuot dicke daz übele stêt.
vil manig man der treit die ruote
dâ er sich selben mite slêt.
(MF. 65, 21)[27]).

Wenn die Haremswächter überhaupt berücksichtigt sind, so müssen sie in dieser Kategorie mit enthalten sein. Das ist auch sehr wahrscheinlich. Und doch werden diese auch in den bestimmten Beispielen, die Ibn Ḥazm erzählt, mit keinem Wort erwähnt. Zum Teil sind es Aufpasser, die ein Liebhaber gegen einen Konkurrenten anstellt. Aber die schlimmste Klasse der Merker sind die, die selber in der Liebe schlechte Erfahrungen gemacht haben und nun ihre Lebensaufgabe darin sehen, ihre Mitmenschen um jeden Preis vor diesem Übel zu bewahren.

Die arabischen Hüter setzen sich demnach zusammen aus: (1) unabsichtlichen Störenfrieden; (2) Intriganten (worunter beim höfischen Dichter Ibn Ḥazm wohl in erster Linie Hofintriganten zu verstehen sind); (3) gedungenen Aufpassern; (4) „Bärendienst"-Tuenden und (5) Liebesrivalen. Wie schon gesagt, versagen die christlichen Prosaquellen hier so gut wie ganz. Für Wechssler sind die „lauzengier" (oder „lauzenjador"), zu deutsch „merkaere", „ein schwieriges und noch nicht genügend aufgehellter Begriff" („Kulturproblem des Minnesangs", S. 200), und in solchen Fällen sind Ausdrücke wie „schwierig" und „nicht genügend" nicht viel mehr als Euphemismen. Aber die Vermutungen, die er über die Natur der Merker äußert, stimmen weitgehend mit den Angaben Ibn Ḥazms überein:

„Gewiß sind unter den l a u z e n g i e r s gelegentlich auch diese gefährlichen Rivalen [nämlich die höhergestellten] zu verstehen: die vornehmen Verehrer, bei denen der Frauendienst eine neue Art Flirt wurde und deren o r g ø l h Bernhard von Ventadour mit andern heftig

[27]) Der überlieferte Text statt Vogts Rückübersetzung ins Niederdeutsche, deren Vorteil mir nicht recht einleuchten will.

tadelt. Aber ohne Zweifel sind auch dienende Frauensänger gemeint, bei denen die eigentlichen Bedingungen des Dienstes zutrafen. Diese beiderlei Konkurrenten sind aber nur eine Gruppe in der großen Menge der lauzengiers. Dieser Begriff ist meines Erachtens ein Sammelname und daher zunächst sehr viel allgemeiner zu fassen. Hernach erst können wir versuchen, einzelne Gruppen auszusondern." (S. 200—1.)

Aus Rivalen besteht Klasse 5 bei Ibn Ḥazm und wahrscheinlich zum Teil auch Klasse 2. Diese letztere bilden in der Hauptsache die eigentlichen „lauzengiers", welche nach Wechsslers Untersuchung außerhalb des Minnesangs nichts anders als „Schmeichler" sind (vgl. span. lisonjear, ital. lusingare: „schmeicheln"). Hierüber drückt sich Wechssler äußerst vorsichtig aus:

„Soviel dürfte feststehen, daß Wort und Begriff der höfischen Kultur angehören. Und zwar wird besonders der Niederstehende und Arme gegen den Höhergeborenen und Reichen das geübt haben, was diese Worte [‚lauzenja' und ‚lauzengier'] meinen. Also dürfte unter einem ‚lauzengier', als einem Mann, der die ‚lauzenja' übt, im allgemeinen ein liebedienerischer Höfling zu verstehen sein. Person und Sache mögen in dem damaligen regen Hofleben ihre dauernde Stätte gehabt haben, und die Dichter, wenn sie sich dagegen ereifern, haben gewiß auch sehr reale Erscheinungen im Auge gehabt."

Eine Verbindung zwischen „Schmeichelei" und „Liebesdienst" stellt er aber damit eigentlich nicht her. Die beiden Wörter sind für die Minnesänger keine verwandte Begriffe. Gemeint sind wohl vielmehr diejenigen knechtisch gesinnten Höflinge, die sich durch den Dienst am adligen Rivalen, das heißt durch Aufpasserei und Zuträgerei, bei diesem einzuschmeicheln suchten. Diese Auslegung des vorhergehenden Zitates findet Unterstützung in einer späteren Stelle (S. 202): „Wie sich aus der ursprünglichen Bedeutung ‚freundliche Rede, Schmeichelei, Höflingsrede' die jüngere ‚Aufpasserei, Verleumdung' entwickeln konnte, ist ohne weiteres klar. Wer sich durch Schmeichelei in der Gunst eines Herrn behaupten will, tut dies meist auf Kosten der andern, d. h. durch üble Nachrede."

Dieser Typus war nach zahlreichen Zeugnissen an den arabischen Höfen zu weit verbreitet, als daß Ibn Ḥazm es für nötig gehalten hätte, ihm viel Raum zu widmen oder seine Beweggründe so eingehend darzulegen, wie bei den übrigen Klassen.

Die dritte arabische Kategorie entspricht durchaus Wechsslers „Frauenwächtern": „Insbesondere waren unter diesem Wort [lau-

zengiers] einbegriffen die Frauenwächter (guirbauts, guardadors, merkaere), von denen Marcabru, Wilhelm von Poitou und andere reden: die berufsmäßigen Merker, die vom Herrn der Herrin gesetzt waren. Geschah das nur gelegentlich oder, wie man fast mit Sicherheit schließen kann, durch allgemeinen Brauch? War der Merker dem arabischen raqîb vergleichbar?" (S. 202—3.) Er läßt diese Frage unbeantwortet. Bemerkenswert ist es, daß er, ohne die arabische Theorie im geringsten verfechten zu wollen, für Südfrankreich ungefähr dieselben haremsmäßigen Zustände annimmt, welche nach den Gegnern der Theorie das mohammedanische Spanien so weltenweit von Südfrankreich trennen sollen!

„Ferner," meint Wechssler, „dürfte mann unter den ‚lauzengiers' gelegentlich auch die Verwandten einbegriffen haben, die nach deutschen Sängern die huote ausübten." Diese ließen sich teils in die erste, teils in die vierte arabische Klasse einordnen. Ein Verwandter kommt jedenfalls gelegentlich als „raqîb" vor.

„Endlich aber," schließt Wechssler, „mag allerlei anderes Volk, das wir heute so wenig werden fassen können, wie die Dichter damals vielleicht selber es vermochten, dieses Heer der Aufpasser und Verleumder verstärkt haben." Aus alledem geht wenigstens mit aller Deutlichkeit hervor, daß die Schar der Merker auf beiden Seiten der Pyrenäen sich aus gleich bunten Elementen zusammensetzte.

Es ist allgemein bekannt, daß der Schleier und der Harem[28]) den arabischen Nomadenstämmen immer fremd gewesen sind und daß sie für die arabischen und sonstigen Städtebewohner zu allen Zeiten die größte Verachtung gehabt haben wegen des gesellschaftlichen Zwanges, unter dem diese leben. Und doch ist das Motiv des Wächters schon in der frühesten Dichtung der Beduinen ein ganz geläufiges. Als der größte vorislâmische Dichter Imru'ulqais einmal vor seinen Feinden zu Mu'allâ, einem Scheich eines befreundeten Stammes von Nağd, seine Zuflucht nehmen mußte, da verbarg ihn dieser sogar unter sei-

[28]) Wohlgemerkt im engen Sinne, in dem das Abendland dies Wort kennt: es bedeutet nämlich im Arabischen „verbotener, d. h. heiliger Bezirk, der nur von bestimmten Personen betreten werden darf", zum Verbum „ḥarama": „verbieten". So heißen die heiligen Städte Mekka und Medina „Al-Ḥaramâni", d. h. „die zwei verbotenen Gebiete", und auch der Mekkaer Ka'ba-Tempel selbst wird „Al-Ḥaram" genannt. So nennt der Beduine seine ganze Familie, die für den Feind „verboten" ist und die er wie ein Heiligtum zu verteidigen hat, ebenfalls „ḥaram", wie denn überhaupt jedes dem Uneingeweihten oder Unbefugten unzugängliche oder untersagte Ding als „ḥaram" bezeichnet werden kann, so daß es dem „Tabu" fast gleichkommt.

nen Frauen! (Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber, Bd. I, S. 291.) Dieser selbe Dichter ist der Verfasser folgender Verse:

Wie oft ward mir's so gut mit Frau'n zu weilen,
und ihrer zu genießen sonder Eilen!
Ich ging die Wächter durch und andr'e Scharen,
die mich zu töten freudegierig waren.
(Hammer, I, 295.)

Daß diese Worte keineswegs ausschließlich auf spezifisch orientalische Haremszustände oder nur den Arabern eigentümliche Gebräuche bezogen werden müssen, beweist Ovid aufs schlagendste in den Versen:

Ille [= Amor] per excubias custodum leniter ire
Monstrat: inoffensos dirigit ille pedes.
. . . . . .
Non timeo strictas in mea fata manûs.
(Amores, I, 6, v. 7—8 und 14.)

Auch zu den ältesten „Volksliedern" gehören folgende Verse von Ibn ad-Dumaina:

O sagt mir, Knechte Gottes, ist wahr, und soll ich nie
gehn oder kommen, ohne daß es ein Wicht werd innen!

Und soll ich nie besuchen allein und mit Geleit
das Stromtal, ohne Fragen: was ist hier dein Beginnen?

Wer fragt, wenn nach der Stute der edle Hengst sich sehnt,
und sie nach ihm verlanget? wer darfs verdenken ihnen?
. . . . . .
Dir heg ich solche Scheue, daß, wo ich immer sei,
mir ist, als ob dein Späher mich säh von hohen Zinnen.
(Rückert, Ḥamâsa, Nr. 551.)

Ein anonymer Dichter in der Ḥamâsa richtet sich an die Merker mit den Worten:

Wehrt nur Leila's Grüße mir,
offne und geheime!
Wehren könnt ihr doch mir nicht
Tränen und die Reime.
(Rückert, Hamasa, Nr. 508.)

Man vergleiche hiermit Friderich von Husen:

Lâze ich iht durch die merkaere,
frömede ich si mit den ougen,
si minnt iedoch mîn herze tougen.
(MF. 50, 32.)

An der genâden al mîn fröide stât,
da enmac mir gewerren noch huote noch nît.
(MF. 43, 28.)

Das „Mustaṭraf“ bringt (II, S. 169) mehrere Verse verschiedener anonymen Dichter über die Merker („ruqabâ'“):

„Wenn ich eine wirksame Gewalt in der Liebe hätte und eine freie Hand in der Verordnung der Strafen besäße,

so würde ich allen Tadlern die Zunge ausschneiden und jedem Merker die Augen ausreißen!“

„Ein Araber (worunter im Arabischen immer ein Beduine zu verstehen ist) sagte:

(Es ist) eine Wunde in meinem Herzen von einem Liebespfeil, aber nicht wie die Wunde vom Auge des Merkers.

Seine Augen haben sich darin festgesetzt und er ist an Stelle der beiden Schreiber der Sünden [d. h. die beiden Engel, die die Taten des Menschen aufzeichnen] getreten.

Aus Vorsicht vor dem Merker begrüßen wir einander, wenn wir uns begegnen, wie ein Fremder den anderen[29]).

Wenn er nicht da wäre, so würden wir zusammen einander klagen, wie der Liebhaber (eben) der Geliebten klagt.“

„Wer ohne eine Geliebte auf der Welt lebt, führt darin das Leben eines Fremden.

Auge des Merkers, mögest du im Meere der Blindheit ertrinken — Nein, nicht du, sondern vielmehr das Auge jedes Merkers!“

Nicht weniger leidenschaftlich ist die Wut Heinrichs von Morungen auf die Hüter:

Wêren nu die huotêre algemeine
toup und blint, swenn ich ir wêre bî,
sô moht ich mîn leit
eteswenne mit gelâze ir künden ...
(MF. 131, 27.)

oder die Heinrichs von Veldeke:

Swer mir schade an mîner frouwen,
dem wünsch ich des dorren rîses
dar an die diebe nement ir ende.
(MF. 58, 11.)

---

[29]) Vgl. Kürenberg, MF. 10, 5.

Für den Hilfreichen dagegen:

> Swer mîn dar an schône in trouwen,
> dem wünsch ich des paradîses
> und valde im mîne hende.
> (MF. 58, 14.)

Aḥmad Ibn Abî Salma (unidentifiziert):

> „Alle Menschen tadeln mich ihretwegen [d. h. wegen meiner Geliebten], als ob ich etwas Unerhörtes vollbracht hätte.
>
> Ich glaube, wenn ich mich in mich selbst verliebte, so würde ich von den Vorwürfen des Merkers meiner selbst wegen heimgesucht werden!"
>
> (Mustaṭraf, II, 169.)

Aus einer Qaṣîda des außerordentlich beliebten Al-Mutanabbî (965 gestorben), der als junger Mann in der Wüste As-Samâwa als Prophet einer neuen Religion auftrat, stammt folgender Vers:

> „Als wir uns trafen, während die trennenden Mächte [eig.: die Entfernung] und die Merker nicht auf uns aufpaßten, da weinte ich fortwährend, aber sie lachte."
>
> (Mustaṭraf, II, 165.)

Aus einer anderen Ode desselben:

> „Sie [fem. Pl.] hätten gesucht, mir den Ergebenheitsgruß zu geben, aber sie fürchteten einen Beobachter [murâqib: Spion] und legten (nur) ihre Hände auf die Brüste."
>
> (Daselbst.)

Hier, wie in zahlreichen anderen Fällen, wo vom Austauschen von Grüßen die Rede ist, haben wir es selbstverständlich mit keinen in Frauengemächer eingesperrten Damen zu tun: der Liebhaber begegnet ihnen etwa auf offener Straße, wie Dante seiner Beatrice, am Brunnen, vor der Zelt- oder Haustür, am Fenster, auf der Dachterrasse oder dem Balkon, bei gesellschaftlichen Anlässen. Man vergleiche die Anekdoten im Abschnitt über „Die Freiheit der Frauen", sowie folgende Zitate:

ʿAbbâs Ibn Al-Aḥnaf am Hofe Hârûn Ar-Rašîds:

> „Hat nicht Fauz [„Erfolg", der Deckname der Geliebten] v o m S c h l o s s e her gestrahlt? So blicke doch auf den, (bei dem) die Wasserbecken des Versprechens (noch) ungetrübt sind!

Und als sie sah, daß es keinen Zugang zum Liebesziele gab,
da zeigte sie sich von der hohen Steinterrasse."
(Dîwân 70, Verse 8—9, Übersetzung J. Hells im Aufsatz „Al-ʿAbbâs ibn al-Aḥnaf, der Minnesänger am Hofe Hârûn Ar-Rašîds" in „Islamica", Vol. II, Juli 1926, S. 280.)

Heinrich von Morungen:

swenne sô si wil,
sô gêt si dort her zuo einem vensterlîne,
unde siht mich an reht als der sunnen schîne:
swanne ich si dan gerne wolde schouwen,
ach sô gêt si dort zuo andern frouwen.
(MF. 138, 36—139, 2.)

Ich vants an der zinnen,
eine, und ich was zir gesant.
(MF. 140, 1.)

Aber überall werden die Liebenden von den Augen des verhaßten Merkers verfolgt. Er zählt sogar ihre Atemzüge, wie Ibn Ḥazm es oben ausdrückt.

Die folgende Stelle aus einem Gedicht von Baššâr Ibn Burd, dem blinden Freidenker von Baṣra (783 hingerichtet), könnte eher auf ein unbefugterweise betretenes intimes Gemach Bezug haben:

„Ich fürchte unter den Nachbarinnen eine, die dich beneidet, oder den Pfeil eines Eifersüchtigen, der mich und dich treffen könnte.

Wenn nicht die beiden Merker [raqîbâni] wären, so würde ich deinen Mund küssen und sagen: ‚Meine Seele erlöse dich!', wenn ich morgens Abschied nähme."
(Mustaṭraf, II, 168.)

Auch zwischen Bernard von Ventadour und einer glücklichen Liebe steht nichts als dieses „wenn nicht":

Dieus li do mal' escarida
qui porta malvais messatge,
qu'ieu agra amor jauzida,
Si no fosson lauzengier.
(MW. I, 31.)

(Gott gebe dem ein schlimmes Los, der böse Kunde (zu)trägt, denn ich würde eine vergnügte Liebe haben, wenn nicht die Merker wären.)

Si no fos gens vilana
e lauzengier savai
ieu agr' amor certana.
(MW. I, 43.)

(Wenn es keine gemeine Leute und grobe Merker gäbe, so hätte ich eine sichere Liebe.)

Bei Dietmar von Eist spricht eine Frau:

„an ein ende ich des wol koeme, w a n n d i u h u o t e." (MF. 32,3)[30]).

Vergleiche auch oben S. 32 das Gedicht „eines Arabers".

Auch in Spanien finden wir das Merkermotiv als ein durchaus häufiges Thema der Liebespoesie:

Ibn Zaidûn (gestorben 1070):

„Wenn das Glück, dich zu sehen, mir versagt wird, so werde ich mich damit begnügen, Nachrichten von dir zu hören,

und wenn der Merker [raqîb] zufällig unachtsam sein sollte, so bin ich mit einem flüchtigen Gruß zufrieden."

(Maqqarî, Leidener Ausgabe, II, 193.)

Abu 'ṣ-Ṣâ'id (gestorben 1026) am Hofe al-Manṣûrs, des allmächtigen Wesirs von Córdoba:

„Ich sprach zu ihr beim Abschied wegen der Trennung, während der Merker [raqîb] sie drängte: ‚Wo bin ich?' [wohl Ausruf der Verwirrung].

Sie streckte eine Hand nach der Brust und sprach: ‚Geh' ruhig, denn du bist hier [d. h. in meiner Brust]!"

(Maqqarî, II, 66—7.)

Der Merker ist bei den orientalischen und andalusischen Arabern so sprichwörtlich, daß er nicht selten als Vergleichsobjekt benutzt wird. In einer anonymen Beschreibung eines Gartens heißt es:

„Betrachte die Zweige, wie sie einander umarmen und sich nach der Umarmung wiederholt von einander entfernen,

wie der zärtliche Liebhaber, der einen Kuß von seiner Freundin [mask.] begehrt, aber den Aufpasser [murâqib] sieht und sich schmerzvoll abbeugt."

(Mustaṭraf, II, 177.)

Von Ibn Ḏi 'n-Nûn, Bundesgenossen des Cid und Herrscher von Toledo, der einen plötzlichen Überfall auf Valencia machte, sagt Ibn Bassâm in seinem Biographiewerk „Aḏ-Ḏaẖîra":

„Er schlich an Valencia heran wie die Reiher an das Wasser und überraschte es wie der Merker [raqîb] den geheimen Treffpunkt[31]) der Liebenden."

(Dozy, „Recherches", 3. Ausg., II, S. 13; arab. Text im „Appendice", S. VII—VIII.)

---

[30]) Vgl. MF. 7, 23; 12, 20; 13, 14; 14, 17; 16, 19.

[31]) „ẖalwa", eig. „Einsamkeit", „einsamer Ort".

Lange über die christliche Minnesängerepoche hinaus bleiben die Merker ein immer wiederkehrendes Motiv:

Ṣafî ad-Dîn al-Ḥillî (Kairo und Baġdâd, gestorben 1349):

„Sie verweigerte die Vereinigung aus Furcht vor den Merkern, aber sie kam zu dir durch die geheimen Gänge[32]) der Dunkelheit.

Sie zeichnete dich nach der Meidung mit ihrer Liebe aus: so ist die Heilung nach der Krankheit.

Sie belebte die Seelen mit ihrem Besuch, nachdem sie lange damit gekargt und die Lebenden umgebracht hatte.

Sie begab sich hin in einer Nacht, als die Sterne wie glänzende Perlen im Innern eines blauen Zeltes waren."

(Mustaṭraf, II, 163.)

Hier, wie in so vielen anderen Fällen, ist es die Geliebte, die zum Liebhaber kommt. So auch in einem Gedichte von Ibn Al-ʿAbbâr Al-Ḫaulânî (gestorben 1041), Hofdichter Al-Muʿtamids von Sevilla:

„Ich gebe mein Leben als Lösegeld für eine Besucherin [mask.], die sich mir nähern wollte, aber einem in seinen Tränen Ertrinkenden (und dennoch) in der (Liebes)glut Entflammten nicht (nahe zu kommen) vermochte.

Sie [mask.] befürchtete die Augen[33]) und begab sich darum in Eile zu mir, am Halse ungeschmückt außer mit der Anmut desselben.

Ich gab ihr den Becher, und der Wein darin schämte sich vor jener honigsüßen Frische des Mundes und den hagelweißen Zähnen." (Ibn Ḫallikân, Ausg. Wüstenfeld, Nr. 57.)

Dieser Fall ist so gewöhnlich, daß das Partizip „zâ'ira" („die Besuchende"), und später die männliche Form „zâ'ir", geradezu als „kenning" für die Geliebte gilt. Daraus läßt sich wenigstens Eins mit Sicherheit schließen: die Frauen, mit denen die arabischen Dichter es zu tun haben, sind ebensowenig wie die, welche die Provenzalen und Deutschen besingen, an ein Frauengemach gefesselt. Ob nun diese

---

[32]) „maḍâriʿ", Pl. des Nomen loci zu „ḍaraʿa", „heranschleichen".

[33]) Vgl. die Worte der Frau bei Friedrich von Husen:

„Nu twinget mich der kumber sîn und tuot mir wê
unde ist daz mîn angest gar,
sîn nemen wol t û s e n t o u g e n war,
swenne er kome da ich in sê."

(MF., 54, 6.)

Frauen mehr in der Fiktion als in der Wirklichkeit lebten, ist, wie die Bemerkungen Wechsslers zeigen, eine Frage, die für Südfrankreich nicht weniger schwer zu beantworten ist als für Andalusien. Man kann nur feststellen, daß die Dichter beider Länder, wenn nicht mit einer gleichen Wirklichkeit, so doch jedenfalls mit einer gemeinsamen Fiktion arbeiten. Und wo eine derartige „Fiktion", wenn wir es so nennen wollen, von jeher zu Hause war, ist im Vorhergehenden wohl zur Genüge dargetan worden.

Wohl erst bei den Deutschen finden wir sporadische Versuche, mit der „Fiktion" der strengen „huote" aufzuräumen:

Dietmar von Eist meint:

Was bedorfte des ein wîp
daz ich sô gar dur si den lîp
verlôs und al die sinne?
si ist sô vaste niht behuot.
(MF. 40, 27.)

Ebenfalls Hiltbolt von Schwangau:

Mîn edeliu vrouwe ist sô gar niht behuot,
si möhte mir die vröide wol verenden.
(MF., S. 317 Fußnote.) Vgl. MF. 137, 4—9.

Aber Friderich von Husen hält daran fest:

noch bezzer ist daz man ir hüete
dan iegelîcher sînen willen
spraeche, daz si ungerne hôrte
und mir die fröide gar zerstôrte.
noch bezzer ist daz ich si mîde
dan si âne huote waere ...
(MF. 50, 23.)

Swie ich dicke lobe die huote ...
(MF. 51, 5.)

In einem anderen Lied jedoch läßt er die Frau sagen:

„Ich will immer hüeten mîn:
ich entars in niht gewern."
(MF. 54, 26.)

als ob sie allein sozusagen die „huot" über sich selbst ausübte.

Wie in den oben zitierten Versen von Al-Mutanabbî und sonst öfters bei den arabischen Dichtern trifft Albrecht von Johansdorf die Geliebte ungehütet an:

Ich vant sie âne huote
die vil minneclîchen stân.
sâ dô sprach diu guote
‚waz welt ir sô eine her gegân?'
(MF. 93, 12.) Vgl. Reinmar, MF. 164, 23.
Hartman, MF. 215, 25.

Die Zusammenkunft und Liebesnacht finden nicht selten unter freiem Himmel, etwa in einem Garten, statt:

Ibn Baqî von Andalusien:

„Ich bat sie um einen Besuch [lies „zijâratan" mit der Kairiner Ausgabe (1310) statt des sinnlosen „zijâdatan"], der meine Liebesleidenschaft heilen sollte, und sie antwortete mir mit einem aufrichtigen Versprechen.

Wir verbrachten die Nacht in der Tiefe der Finsternis unter einem Baldachin von glänzenden Sternen."
(Ibn Ḫallikân, Ausg. Wüstenfeld, Nr. 813.)

Arnaut Daniel:

E car no l'aus batr' ab ram ni ab verga,
sivals a frau, lai on non aurai oncle,
iauzirai ioy, en vergier o dins cambra.
(Nouvelle Anthologie des Troubadours, éd. Jean Audiau, Paris, 1928, S. 58.) („Lo ferm voler".) Vgl. Wilhelm IX, Jeanroy VIII, 18; Gottfried, Tr. 18115—214.

(Und da ich nicht wage, ihn [den „lauzengier"] mit einem Zweig oder einer Rute zu schlagen, so werde ich wenigstens heimlich dort, wo ich keinen Onkel (als Späher) haben werde, in einem Garten oder in einer Kammer die Freude genießen.)

Weitere auf die Hüter bezügliche Stellen aus Minnesangs Frühling:

Kürenberg: 7, 23.
Sevelingen: 12, 20; 13, 14; 14, 16.
Regensburg: 16, 19.
Husen: 43, 28 und 36; 44, 7; 49, 4.
Veldeke: 64, 5; 68, 5; 75, 15.
Guotenburc: 72, 5.
Horheim: 113, 17 und 27.
Morungen: 131, 13; 136, 27 und 37; 137, 4; 143, 16.
Reinmar: 176, 34; 179, 6.

Den obigen Stellen über die Hüter aus typischen arabischen, südfranzösischen und deutschen Minnesängern seien hier einige nicht minder charakteristische Zitate aus Ovid gegenübergestellt:

Außerordentlich plastisch wirken Ovids Beschreibungen im Vergleich zu jenen lyrischen Ergüssen. Gleich am Anfang eines seiner wichtigsten Zeugnisse über die römischen Hüter („custodes") wird uns ganz präzis mitgeteilt, daß es sich dabei um einen Türhüter, und zwar einen gefesselten, handelt:

> J a n i t o r, indignum! durâ religate catenâ,
> Difficilem moto cardine pande f o r e m.
> Quod precor, exiguum est: aditu fac j a n u a parvo
> Obliquum capiat semiadaperta latus.
> (Amores, I, 6, v. 1—4.)

Weit davon entfernt, wie ein römischer Sklave gefesselt zu sein, hat der Hüter der Minnesänger allzu viel Bewegungsfreiheit und Einfluß bei ausschlaggebenden Persönlichkeiten.

Wie bei Ibn Ḥazm sucht Ovid sich beim Hüter einzuschmeicheln:

> Te (den „janitor") nimium lentum timeo; t i b i b l a n d i o r u n i:
> Tu, me quo possis perdere, fulmen habes.
> Adspice, et, ut videas, immitia claustra relaxâ,
> Uda sit ut lacrimis janua facta meis.
> (Amores, I, 6, v. 15—18.)

und erinnert ihn daran, daß er einmal für ihn Fürbitte bei der Herrin eingelegt habe, als er, der Hüter, geprügelt werden sollte:

> Certe ego, cum positâ stares ad verbera veste,
> ad dominam pro te verba tremente tuli.
> (v. 19—20.)

Aber alle Vorstellungen sind umsonst:

> Ergo, quae valuit pro te quoque gratia quondam,
> heu facinus! pro me nunc valet illa parum?
> (v. 21—22.)
> Ferreus orantem nequicquam, janitor, audis.
> (v. 27.)
> Quid facias hosti, qui sic excludis amantem?
> (v. 31.)
> Omnia consumsi: nec te precibusve minisve
> movimus! o! foribus surdior ipse tuis.
> Non te formosae decuit servare puellae
> limina: sollicito carcere dignus eras.
> (v. 61—64.)

Es dürfte äußerst schwierig sein, im Minnesang ein Gegenstück zu diesem bekannten ovidianischen Bilde des vor der Tür harrenden Liebhabers zu finden, der tränenden Auges den Hüter um Einlaß anfleht, ihn an schon erwiesene Gefälligkeiten erinnert und ihm im Falle

der Gewährung seiner Bitte andeutungsweise verspricht, ihm zur Freiheit zu verhelfen:

Excute poste seram.
Excute: sic unquam longâ relevêre catenâ.
Nec tibi perpetuo serva bibatur aqua.
(Amores, I, 6, v. 24—26.)

Einem Minnesänger wäre es schwerlich eingefallen, zu drohen, bei Nichterhörung zu Tätlichkeiten überzugehen:

Aut ego jam ferroque ignique paratior ipse,
quem face sustineo, tecta superba petam.
(Amores, I, 6, v. 57—8.)

Bei Ovid handelt es sich immer um eine verheiratete Frau, dessen Gatte einen Hüter über sie stellt:

Dure vir, imposito tenerae custode puellae,
nil agis; ingenio quaeque tuenda suo.
(Amores, III, 4, v. 1—2.)

Me prohibet custos: in me timet illa maritum.
(Amores, III, 8, v. 63.)

Amores, I, 8, erlauscht er eine alte Hexe, die einer Frau sehr zynische Ratschläge darüber gibt, wie sie den reichen Nebenbuhler ausbeuten und zum Narren haben solle, indem sie ihn in beständiger Furcht vor ihrem Gatten hält:

Ne securus amet, nullo rivale, caveto.
Non bene, si tollas proelia, durat amor.
Ille viri toto videat vestigia lecto.
(v. 95—97.)

Amores, I, 4, betet er sogar um den Tod des Gatten seiner Freundin:

Vir tuus est epulas nobis aditurus easdem.
Ultima coena tuo sit, precor, illa viro.
(v. 1—2.)

In den Fällen, wo der Minnesänger überhaupt einen Gemahl erwähnt, führt er eine gänzlich andere Sprache gegen ihn als Ovid: die Liebeswerbung ist dann nur als eine Ehrerweisung gegen den Schutzherrn und seine Gemahlin gemeint. (Vgl. Wechssler, S. 180). „Frauendienst und Herrendienst ... ergänzten sich und liefen im Grunde auf denselben dynastisch-politischen Zweck hinaus. Darum widmete der Sänger oftmals sein Lied der Herrin und ihrem Gatten zusammen

und erwartete dafür von diesem Belohnung.“ (Wechssler, „Kulturproblem“, S. 205—6.)

Einen womöglich noch untrobadormäßigeren Gedankengang bietet die ganze Elegie Amores III, 4 mit dem Motiv „Verbotene Früchte sind am süßesten“: Ovid spricht zum Gatten mit Bezug auf den „custos“:

> Ut jam servaris bene corpus, a d u l t e r a mens est:
> nec custodiri, ni velit, illa potest.
> Nec mentem servare potes, licet omnia claudas.
> Omnibus occlusis intus a d u l t e r erit.
> (v. 5—8.)

Daß auch Ovid das Wort „adultera“ in keinem harmlosen, scherzhaften Sinne versteht, geht aus Amores III, 6 hervor, wo Ilia (Rea Silvia) den Selbstmord beschließt, weil

> digitis designor adultera vulgi.
> (v. 77.)

Der Denkart der arabischen und christlichen Minnesänger vollends zuwider ist die Behauptung, die Geliebte gefalle dem Dichter nicht wegen ihrer Schönheit, sondern nur aus Widerspruchsgeist, weil ihr Gatte sie liebt:

> Quidquid servatur, cupimus magis: ipsaque furem
> cura vocat. Pauci, quod sinit alter, amant.
> Nec facie placet illa suâ, sed amore mariti.
> (v. 25—27.)

> Ipse timor pretium corpore majus habet.
> (v. 30.)

Schönheit und Keuschheit seien unvereinbar:

> Quo tibi formosam, si non nisi casta placebat?
> Non possunt ullis ista coire modis.
> (v. 41—42.)

Im diametralen Gegensatz hierzu lehrt Hildebert von Angers, für Brinkmann ein Schüler Ovids in der Liebesdichtung:

> „Schönheit ist mit Keuschheit wohl vereinbar, eine tadellose Gestalt verleiht keuschem Herzen erst rechten Glanz.“ (Brinkmann, „Entstehungsgeschichte des Minnesangs“, S. 24.)

Ovid meint, es sei übrigens „bäuerisch“, das heißt unmodern, am Ehebruch der Gattin Anstoß zu nehmen, da es von einer mangelnden Kenntnis der städtischen „Kultur“ zeuge:

Rusticus est nimium, quem laedit adultera conjux;
et notos mores non satis Urbis habet:
in quâ Martigenae non sunt sine crimine nati
Romulus Iliades Iliadesque Remus.
(v. 37—40.)

Vielmehr solle der Mann die vielen Freundschaften pflegen, die seine Gattin ihm auf diese Weise verschafft:

Si sapis, indulge dominae; vultûsque severos
exue; nec regidi jura tuêre viri.
Et cole, quos dederit, multos dabit, uxor amicos.
Gratia sic minimo magna labore venit.
(v. 43—47.)

Gewiß kommen ähnliche zynische, spöttische Ausschreitungen vereinzelt auch im arabischen und christlichen Minnesang vor, aber sie sind zweifellos alles Andere als typisch für das, was man einmütig unter dem Ausdruck „Minnesang" versteht, während die obigen lateinischen Zitate von einem Dichter stammen, der vielfach geradezu für eine der Hauptquellen des christlichen Minnesangs erklärt wird.

Die Verleumder.

Die Verleumder sind naturgemäß zum Teil mit den Hütern identisch. Die Araber haben zwar eine besondere Bezeichnung für sie, aber trotzdem vermengen sie die Verleumder oft mit den Merkern, wie es auch die Südfranzosen und Deutschen tun, die keinen allgemein gebräuchlichen Terminus für diese Gattung zu besitzen scheinen. Hier erweist sich Ibn Ḥazm als besonders aufschlußreich: er behandelt sie als eine getrennte Klasse in einem besonderen Kapitel („Die Verleumder", S. 49), dessen erste Hälfte in etwas verkürzter Übersetzung folgt:

„Zu den Plagen der Liebe gehört auch der Verleumder, von dem es zwei Arten gibt: die erstere ist der Verleumder, der die Liebenden bloß trennen will. Dieser ist der mildere an Bosheit, obwohl er (auch) ein tödliches Gift und eine bittere Koloquinte und ein verfolgender Tod und ein überfallendes Unglück ist. Zuweilen aber schlägt seine lügnerische Nachrede nicht an. Meistens ist es die Geliebte, an die sich der Verleumder wendet. Was den Liebhaber anbetrifft ...[34]), so ist seine Beschäftigung mit Dingen, die ihn verhindern, auf den Verleumder zu hören. Die Verleumder wissen das und wenden sich nur an den geistig Müßigen, der mit der tyrannischen Wut eines Königs

[34]) Hier ist ein unübersetzbares Wortspiel parenthetisch eingeschoben.

losstürmt und beim geringsten Anlaß tadelt. Die Verleumder haben (verschiedene) Arten zu erzählen [d. h. nachzureden]. Eine besteht darin, daß er der Geliebten berichtet, daß ihr Liebhaber das Geheimnis nicht gehalten habe. Dies ist eine schwer zu ertragende Lage, die sich nur langsam heilen läßt, wenn sie den Liebhaber in seiner Liebe nicht geradezu verhindert. Dies muß Abneigung verursachen. Die Geliebte hat keine Freude, wenn nicht die Vorsehung ihr hilft, einige Geheimnisse ihres Liebhabers zu entdecken, — (dies), nachdem die Geliebte eine verständige (Frau) gewesen ist und einen Anteil von Urteilskraft besessen hat, die sie dann ablegt, und (darauf folgt) das Hinhalten. Wenn sich der Bericht des Verleumders für sie als eine Lüge erweist trotz der Grausamkeit und Vorsicht [vielleicht: der sorgfältigen Beobachtung], die sie an den Tag gelegt hat, und ihr Geheimnis nicht zur Verbreitung in der Öffentlichkeit gelangt, so weiß sie, daß er sie mit eitlem Geschwätz belogen hat, und das, was in ihrem Geiste war [d. h. darauf lastete], wird verbannt.

Ich habe ebendasselbe bei einem Liebhaber mit seiner Geliebten beobachtet. Die Geliebte war eine sehr genaue Aufpasserin und hielt ihre Geheimnisse sehr streng. Die Verleumder vermehrten sich zwischen den beiden, bis die Zeichen davon sich in ihrem Gesicht zeigten und die Liebe eine neue Wendung nahm. Aber es verfolgte sie das Mitleid und es beschattete sie das Nachdenken und es überfiel sie die Verwirrung [Verlegenheit], bis ihre Brust beengt wurde und sie das, was ihr berichtet worden war, bekannt machte. Wenn du das Benehmen des Liebhabers in seiner Entschuldigung gesehen hättest, so würdest du wissen, daß die Liebe eine Gehorsam gebietende Macht und ein mit festen Banden zusammengehaltenes Gebäude und ein durchdringender Speer ist. Seine Entschuldigung war zwischen Unterwerfung und Geständnis und Verleugnung und Reue und Übergabe [eig.: Übergabe der Schlüssel]. Nach etwas Verzögerung wurde die Sache zwischen ihnen wiederhergestellt [d. h. wurden sie versöhnt].

Zuweilen sagt der Verleumder, daß die Liebe, die der Liebhaber zeigt, nicht echt sei und daß sein Betragen darin (nur) eine Selbstheilung und die Erreichung seines Wunsches (bezwecke). Dies ist ein Vorteil[35]), auch wenn er in der Nachrede eifrig ist, und es ist leichter zu ertragen als das Vorhergehende, denn der Zustand des (wirklich) Liebenden ist anders als der des (bloß) Genießenden, und

---

[35]) „faḍl“, mit der Handschrift. Der Herausgeber (Pétrof) hat es in „faṣl“ abgeändert, aber ohne Begründung. „Faṣl“ bedeutet: „Trennung; Kapitel; Paragraph; Jahreszeit; Gelenke; Entscheidung.“

die Liebesindizien lassen sich unterscheiden zwischen den beiden. Genügende Beispiele sind im Kapitel über den ‚Gehorsam' gebracht worden.

Zuweilen berichtet der Verleumder, daß die Liebe des Liebhabers geteilt sei. Dies ist ein brennendes Feuer und ein Schmerz, der sich durch die Glieder verbreitet. Wenn es sich für den Verbreiter eines solchen Geredes so trifft, daß der Liebhaber ein schöner Jüngling mit süßen Gebärden ist, der viel begehrt wird und zu den weltlichen Vergnügungen neigt, und daß die Geliebte eine Dame von hohem Rang und vornehmer Abstammung ist, so liegt es am nächsten, daß sie sich bemüht, ihn umzubringen, und daß sie unternimmt, seinen Tod herbeizuführen. Wieviele sind aus diesem Grunde zu Boden geschlagen worden und wieviele haben Gift zu trinken bekommen und wievielen ist aus diesem Anlaß das Eingeweide durchschnitten worden! ...

Der Zweite ist der Verleumder, der sich bemüht, die Liebenden zu entzweien, um die Geliebte für sich selbst zu haben und sie für sich allein in Anspruch zu nehmen. Dies ist eine besonders schlimme und kritische Sache wegen der Begeisterung des Verleumders und des Vorteils, den er aus seinem Eifer zieht.

Es gibt eine dritte Klasse von Verleumdern, nämlich die, welche beiden zugleich übel nachredet und ihr Geheimnis enthüllt. Aber auf diese wird nicht geachtet, wenn der Liebhaber günstig ist. Hierüber habe ich gedichtet:

> Ich wundre mich über einen Verleumder, der unsere Sache enthüllt und nichts Andres als unsere Geschichten ausatmet!
>
> Was verpflichtet ihn, mir Kummer und Herzweh zu bereiten? Ich esse die Granatäpfel und die Zähne der Kinder werden stumpf."

Hier gibt Ibn Ḥazm, der auch durch andere Werke als ein ernster Ethiker bekannt ist, einen Exkurs über das Lügen im allgemeinen. Alle Leute haben unter Verleumdern zu leiden. Die Ohrenbläserei sei ein Zeichen von gemeiner Herkunft. Jeder Ohrenbläser müsse ein Lügner sein. Das Lügen ist für Ibn Ḥazm das einzige unverzeihbare Laster, das alle Tugenden verwische, und im Gegensatz zu anderen Lastern hoffnungslos unheilbar. Es folgen dann Anekdoten und Traditionen über das Lügen, Aussagen Muḥammads und des Korans darüber und eigene Erfahrungen des Verfassers mit Lügnern. Kurz vor dem Ende des Kapitels (S. 54) bringt er folgendes Gedichtsbruchstück:

„Ohrenbläserischer [d. h. verräterischer] als der Spiegel über alles, was er weiß, und ein schärferer Hieb zwischen die Menschen, als (derjenige der) indischen Schwerter[36]):

Ich glaube, das Schicksal und die Zeit haben seine List in der Trennung[37]) der Liebenden gelernt [d. h. die List in der Trennung der Liebenden von ihm gelernt]."

Die Verleumder der ersten Klasse versuchen demnach, die Liebenden zu entzweien, indem sie der Frau erzählen: (a) daß der Mann das Liebesgeheimnis nicht halte; (b) daß seine Liebe nicht echt sei; oder (c) daß seine Liebe geteilt sei, was manchmal zum Mord aus Eifersucht führt. Die der zweiten Klasse handeln aus Liebeswetteifer. Auf die dritte Klasse, die jedem der beiden Liebenden beim andern übel nachredet, wird nicht geachtet.

Das Motiv der Verleumder ist nicht weniger alt als das der Hüter. Schon in einem dem halblegendären Mağnûn Lailâ („dem um Lailâ Verrückten") zugeschriebenen Gedicht heißt es:

„Auch wenn das Haus eines Verleumders in Jemâma wäre und mein Haus sich im höchsten Teil von Ḥaḍramaut befände, würde er den Weg zu mir finden!"

(Mustaṭraf II, 163.)

Maʿdan Ibn al-Muḍarrab von Kinda unter den „ältesten arabischen Volksliedern" der Hamâsa:

Lauter eine Zeitlang war
Leila's Lieb', da schlossen
Wir das Ohr vor Feinden und
Schwätzenden Genossen.
(Rückert, Hamâsa, Nr. 519.)

Von einem Unbekannten:

O nur dieses möcht' ich wissen,
ob ich nirgends eine Nacht
ruhn soll, wo zu mir die Nachtfahrt
nicht dein Angedenken macht,
und ob unsern Bund zu trennen
die V e r l e u m d e r nie abstehn,
und uns ihre Gruben graben,
wo wir ebnen Boden sehn.
(Rückert, Hamâsa, Nr. 520.) Vgl. Cercamon, Jeanroy, II, V. 9.

---

36) Hs. und Text: „min qaṣabi-l-hindi": „als die indische Rute". Aber die Schärfe des indischen Schwertes ist unter den Arabern sprichwörtlich, weswegen ich „min quḍubi-l-hindi" vermute.

37) „qaṭʿ": „Hieb", „Schnitt", „Trennung": Wahrscheinlich ein Wortspiel.

Von einem anderen Unbekannten:

Die Feinde sagen — gebe den Feinden Gott kein Heil! —
„Er zieht zurück von Leila, es ist gemorscht sein Seil."

Und wenn gebückt am Stabe nun sollte Leila schleichen,
stets würde meine Liebe zu ihr der ersten gleichen.
(Rückert, Hamâsa, Nr. 529.) Vgl. Nr. 563.

Einen gleich festen Willen den Verleumdern gegenüber zeigt Arnaut Daniel:

Lo ferm voler qu'el cor m'intra
no.m pot ges becx escoyssendre ni ongla
de lauzengier, qui pert per mal dir s'arma.
(„Lo ferm voler", Audiau, Anthologie, S. 58.)

(Den festen Willen, der in mein Herz hineinkommt, kann mir kein Schnabel oder Fingernagel eines Verleumders zerfetzen, der durch üble Nachrede seine Seele verliert.)
Vgl. Wilhelm, IX, Jeanroy, X, V. 25.)

Und P. Bremon Ricas Novas verwünscht sie:

Ges lausengiers no m'esglaya
ans Deu prec qu'els dechaya.
(„Ben deu estar", Raynouard, Lexique Roman, s. v. „lauzengier").

(Die Verleumder erschrecken mich gar nicht, aber ich bitte Gott, sie zu erniedrigen.)

Bei Dietmar von Eist warnt die Frau den Liebhaber, der sich vor dem Gerede der Verleumder ohnmächtig, das heißt nachgiebig zeigt, daß er keinen Lohn zu gewärtigen habe:

„Ez getet nie wîp sô wol an keiner slahte dinge,
daz al die werlt diuhte guot. des bin ich wol worden inne.
swer sîn liep dar umbe lât,
daz kumet von swaches herzen rât.
dem wil ich den sumer und allez guot
widerteilen durch sînen unstaeten muot."
(MF. 33, 8.) Vgl. MF. 18, 6; 75, 14—23; 131, 20; 133, 16; 175, 38; 194, 1.

Ibn Zaidûn von Sevilla scheint den Verleumder [wâšin] dem Merker gleichzusetzen, wenn er sagt:

„Es war, als ob wir nie eine Nacht (zusammen) verbracht hätten, obwohl die Vereinigung unsere dritte war; und das Glück schlug die Augenlider unseres Verleumders nieder."
(Maqqarî, Leidener Ausg. II, 188, v. 35.)

„Ich habe eine Hoffnung: wenn die Verleumder abließen, so würde ihre Pflanze die Früchte des Erfolges treiben."
(Maqqarî, II, 190.)

„Ich bin auf der Hut, damit die Verleumder (mich) nicht fälschlich beschuldigen: manchmal erhält sich die Liebe durch Vorsicht." (Maqqarî, II, 194.)

„In einem anderen Liebesgedicht," sagt Maqqarî, „schilt er die, deren Sympathie er zu gewinnen sucht:

O du, die du deine Liebhaber leicht nimmst, und deine Ratgeber für Betrüger hältst,

und auf unsere Verleumder hörtest, bis wir auf den Trost über dich hörten!" (Maqqarî, I, 417.)

Dieselbe Folge der Nachrede befürchtet Friderich von Husen, wenn er die Hüter und Verleumder bezeichnet als diejenigen,

die dar die sinne
gewendet hânt daz si der guoten
entpfrömden wellent staete minne.
(MF. 51, 8.)

Auch Folquet de Marseille haben sie beinahe so weit gebracht:

Ab pauc ieu d'amar no m recre
per enueg dels lauzenjadors.
(„Ab pauc", Lexique Roman, s. v. „lausengier").

(Es fehlt wenig daran, daß ich das Lieben aufgebe aus Ärger über die Verleumder.)

Der als Lügner berühmte ad-Dârimî aus Baġdâd, der an den Hof des Ma'mûn Ibn Ḏi 'n-Nûn von Toledo kam und dort 1062 starb:

„Wenn ich zu den Verleumdern sage: ‚Ich bin nicht verliebt,' so sagt ihnen der Tränenüberfluß: ‚Er lügt!'"
(Maqqarî, II, 80.)

Die Dichterin Zainab von Guadix (östlich von Granada; Mitte des 12. Jahrhunderts):

„Als die Verleumder (alles Andere) als unsere Trennung untersagten, — obwohl sie keine Blutrache an mir und dir (zu nehmen) hatten —,

und (als) sie alle Plünderungsscharen gegen unseren guten Ruf losließen und meine Verteidiger und meine Helfer dabei wenig waren,

da überfiel ich sie mit dem Schwert deiner Augen, dem Wasser meiner Tränen und dem Feuer meines Atems[38]).“

(Maqqarî, II, 80.)

Als sprichwörtlich erscheinen auch die Verleumder: Ibn ʿAmmâr, Busenfreund Mu ʿtamids von Sevilla (dieser 1040—95):

„(Die zarten Morgenwinde) kamen auf uns zu, dann zogen sie von uns weg, als ob sie Neider wären, die mit Nachreden zwischen uns getreten wären.

Wir verbrachten die Nacht, ohne daß ein Verleumder es merkte, als wären wir am Orte des Geheimnisses in der Brust des Verheimlichenden abgestiegen.“

(Ibn Ḫallikân, Wüstenfeld, Nr. 680.)

Ein anonymer Dichter im Mustaṭraf:

„Meine Seele[39]) hat dich nicht deshalb verlassen, O Maija, weil sie dich hasse oder weil ihr Glück gering wäre, sondern weil man, o Schönster der Menschen, zu gern sagt, sooft ich zu dir komme: „Das ist ihr Geliebter!“

(Mustaṭraf, II, 167.)

Auch Friderich von Husen will lieber seiner Geliebten und sich selbst durch Meidung die Verdrießlichkeit der Nachrede ersparen:

Noch bezzer ist daz ich si mîde
dan si âne huote waere
und ir deheiner mir ze nîde
spraeche des ich derne enbaere.
(MF. 50, 27.) Vgl. MF. 9, 15.

Ebenfalls Bernard von Ventadour:

e quan li plai, ie 'n sai esser sufreinhs
per so qu'a lieis no paresca blasteinhs.
(MW. I, 12.)

Der Sinn dieser Verse wird durch eine andere Lesart etwas deutlicher abgegrenzt:

E qan li platz eu m'en sofert ab mens
per so c'a lieis non aveigna blastens.
(Crescini, Crestomazia Provenzale.)

---

[38]) Die Blicke der Geliebten werden häufig Schwerter genannt; das Feuer des Atems des Liebhabers kommt von der Liebesglut in seiner Brust. Als konventionelle Nachahmungen ihrer männlichen Kollegen nehmen die Liebesgedichte der arabischen und provenzalischen Dichterinnen (Comtesse de Die) den Standpunkt des Mannes ein.

(Und wenn es ihr gefällt, kann ich mich mit Wenigerem begnügen [gedulden, ausharren], damit ihr kein Tadel [übler Leumund] erwachse.)

Schon Mohammed hat den arabischen Dichtern das in dieser Sache angemessene Verhalten vorgezeichnet, indem er diesen furchtbaren Bannstrahl über die Verleumder schleuderte:

„Siehe, diejenigen, welche züchtige Frauen, die unbedacht aber doch gläubig sind, verleumden, sind verflucht hienieden und im Jenseits und empfangen gewaltige Strafe."
(Koran, 24, 23.)

„Diejenigen, welche züchtige Frauen verleumden und hernach nicht vier Zeugen beibringen, die geißelt mit achtzig Hieben und nehmet nie mehr ihr Zeugnis an, denn es sind Frevler, —"
(Koran, 24, 4.)

Die Tadler.

Die Tadler sind mit den Verleumdern eng verwandt, und die beiden Klassen werden nur im Arabischen deutlich auseinander gehalten. Ibn Ḥazm stellt ein kurzes Kapitel über die Tadler den Kapiteln über die Merker und Verleumder voran (S. 43—4):

„Die Liebe hat (auch) Plagen. Die erste ist der Tadler. Die Tadler (zerfallen in verschiedene) Klassen. Die erste [eig. ihre Wurzel] ist ein treuer Freund, dessen Umsicht die Behutsamkeit zwischen dir und ihm ausgeschieden hat. Sein Tadel ist wertvoller als viele Hilfeleistungen, denn es ist etwas Glückliches und Verständiges, und es ist darin eine wunderbare innere Stimme des Gewissens und eine angenehme Verstärkung von (großer) Breite und Wirkung und ein Heilmittel, durch das der Appetit geschärft wird, besonders wenn er gütig in seiner Rede ist und seine Worte an die (vom Liebhaber) gehegten Gedanken anpaßt und die Zeiten weiß, zu denen er das Verbot bekräftigen soll, wie auch die Augenblicke, in denen er den Befehl betonen soll, und die Stunden, zu denen ein Stehenbleiben zwischen den beiden (ratsam) ist, je nachdem, ob er den Liebhaber in einer günstigen oder ungünstigen, annehmenden oder ablehnenden Stimmung sieht.

Dann gibt es auch den abschreckenden [oder: zurückhaltenden] Tadler, der sich nie und nimmer vom Tadeln heilen wird [eig.: erholen

39) „nafsî": oft = „mein Selbst", „ich", eine Umschreibung des Pronomens, wie prov. „mos cors" und mhd. „mîn lîp."

wird]. Das ist eine schlimme Angelegenheit und eine schwere Situation. Derartiges ist mir geschehen. Wenn es auch nicht (ganz) zum Charakter (dieses) Buches paßt, so ist es ihm doch ähnlich. Es ist wie folgt:

Unser Freund Abu 's-Sirrî ʿAmmâr Ibn ʿIjâd hat mich sehr viel wegen eines (gewissen) Verfahrens getadelt, das ich verfolgte [oder: etwas, was ich unternommen hatte], und einige andere unterstützt, die mich auch wegen dieser Handlungsweise tadelten, während ich glaubte, er würde, gleichviel, ob ich Unrecht oder Recht hätte, mit mir [d. h. auf meiner Seite] sein, wegen der Festigkeit meiner Freundschaft und der Wahrhaftigkeit meiner Kameradschaft mit ihm.

Ich habe einen gesehen, dessen Liebe wuchs und dessen Anhänglichkeit sich vermehrte, bis der Tadel ihm zur liebsten Sache wurde, damit er dem Tadler seinen Ungehorsam zeige und sich daran ergötze, sich ihm zu widersetzen, und seinen tadelnden Widerstand hervorrufe und den Sieg über ihn davontrage, wie der König, der den Feind in die Flucht schlägt, und der geschickte Disputant, der seinen Gegner besiegt, und sich darüber freue, was dadurch geschehen werde. Zuweilen wird diese Zuziehung des Tadels des Tadlers durch Dinge (bewirkt), die er [der Liebhaber] erzählt und die den Beginn des Tadels notwendig machen. Hierüber habe ich einige Verse verfaßt, zu denen folgende gehören:

> Die liebste Sache ist mir der Vorwurf und der Tadel, damit ich den Namen derjenigen [mask. sing.] höre, deren Erwähnung mir eine Hoffnung ist.
>
> Es ist, als ob ich mit dem Tadel reinen Wein trinke und nach dem Trinken den Namen meiner Herrin[40]) als Dessert esse[41])."

In der arabischen Liebesdichtung spielen die Tadler zu allen Zeiten und in allen Gegenden eine ziemlich wichtige Rolle. Es folgt eine Reihe typischer Beispiele:

Die Ḥamâsa bringt die folgenden zwei Verse von der Beduinendichterin Waǧîha:

> Tadlerinnen kommen, meine Liebe zu bezischen,
> können doch nicht aus der Seele mir die Sehnsucht wischen.
> (Rückert, Hamâsa, Nr. 572.)

---

[40]) „maulâja": „mein Patron, Beschützer" (mask.), wie „saijidî", oben S. 25, Anmerkung 22.

[41]) „naql": meist getrocknete Früchte, mit dem Wein serviert; aber auch „Zuträgerei": ein Wortspiel.

Frauen sind es auch, die den Aḥmad Ibn Ṭâhir (unidentifiziert) tadeln:

„Die Tadlerinnen sagen: ‚Tröste dich über sie [d. h. vergiß sie], und heile deine kranke Geduld mit dem Trost!‘

Aber wie (kann ich das tun), wenn ein verstohlener Blick von ihr süßer ist, als die Schadenfreude über den Feind?“

(Mustaṭraf, II, 168.)

Ein anderer unidentifizierter Dichter, Abû ʿAbd Allâh Al-Gauwâṣ (Der Taucher), sagt:

„Wer wird mich vor einem Tadler wegen einer jungen Gazelle verteidigen? Mein Herz spielte ein Glücksspiel [qâmara] mit ihrer Liebe und sie gewann [qamara].

(Sie ist) ein Mond [qamar[42])], dessen Schönheit und Liebe nichts von mir übriggelassen haben als das Anagramm von ‚qamar‘ [d. h. ‚ramaq‘, den letzten Lebenshauch]“[43]).

(Mustaṭraf, II, 166.)

Ibn ʿAmmâr, der Freund Al-Muʿtamids von Sevilla:

„In meinen Nächten lenke ich meinen Zügel[44]) nicht auf den rechten Pfad [„rušd“: „Weg der Vernunft“] eines Tadlers und biege nicht ab vom Irrweg eines leidenschaftlich Verliebten.“

(Ibn Ḫallikân, Wüstenfeld, Nr. 680.)

---

[42]) Mit nichts wird die arabische Schönheit so oft verglichen wie mit dem Mond (qamar), besonders dem Vollmond in seiner Vollkommenheit (badr at-tamm). Diejenigen, die meinen, solche arabische Vergleiche seien dem abendländischen Geist fremd und unerträglich, seien auf Gottfried, Tristan 9459, 11 082, 11 509 und 12 566:

diu stolze Brangaene
daz schoene volmaene

verwiesen; gleichfalls auf Morungen, MF. 143, 28:

des liehten mânen schîn.

Vgl. MF. 136, 7.

Vergleiche mit der Sonne kommen in unseren Beispielen wiederholt vor. Vgl. Tristan 9456 („Isot diu liehte sunne“), 10 161, 10 887, 11 006, 11 508, 8274, 8280. Cercamon, I (Jeanroy), v. 21—2.

[43]) Vgl. Rudolf von Fenis:

Mir ist alse deme der dâ hât gewant
sînen muot an ein spil und er dâ mite verliuset
unde erz verswert: ze spâte erz doch verkiuset.

(MF. 80, 9: die Stelle geht auf eine in den Anmerkungen zu MF. mitgeteilte Strophe des Folquet von Marseille zurück.)

[44]) Das Bild des Zügels auch bei B. v. Ventadour, Appel, S. 186, s. unten S. 142. Zum Gegensatz zwischen „wîsheit“ und „minne“ vgl. Fr. v. Husen, MF. 46, 22.

Abu 'š-Šîṣ (Bagdâd und Raqqa, 811 gestorben):

„Die Liebe hat mich angehalten, da wo du bist, und ich kann ihretwegen weder zurückbleiben noch vorwärts gehen.

Ich empfinde den Tadel wegen der Liebe zu dir als etwas Süßes, denn ich liebe deine Erwähnung: die Tadler sollen mich (also nur) tadeln!"

(Ibn ʿAbd Rabbihi von Córdoba (860—939), „Al ʿIqd", Bd. IV, S. 2.)

Auch die Comtesse de Die begrüßt geradezu den Tadel:

E no m'o teng a pezansa
ni a negun pessamen,
quar sai que son a mon dan
aitals lausengier truan;
e lor maldis no m'esglaia,
ans en son dez tans plus gaia.

(MW. I, 88.) Vgl. MW. I, 28; Reinmar, MF. 152, 10—14.

(Ich mache mir keine Betrübnis oder Sorge daraus, daß ich weiß, daß solche niederträchtige Verleumder [lausengier] zu meinem Schaden (da) sind; und ihre üble Rede [Tadel, Schmähungen, Nachrede] erschreckt mich nicht, sondern ich bin darum zehnmal fröhlicher.)

Von einem andalusischen Dichter namens ʿAbd ar-Raḥmân Ibn Wahb berichtet Maqqarî (II, 152):

„Ibn Baškuwâl [Avempascual, 1101—1183] lobt ihn in der ‚Ṣila' wegen seiner Askese und Hingabe. Die meisten Leute hielten ihn anfangs für geisteskrank und fingen an, ihn zu mißhandeln und mit Steinen zu bewerfen, indem sie ihm nachschrieen: ‚O Verrückter, O Blödsinniger!', worauf er (mit folgenden Versen) antwortete:

‚O mein Tadler! Du kennst sie [mask.] nicht. Laß mich in Ruhe mit ihr. Ich bin kein Idiot:

Siehst du nicht, daß ich immer (nur) über sie verwirrt bin, wie ein Bezauberter und Behexter?

Das Schönste, was ich über die Liebe zu ihr höre, ist meine Beschreibung als Kranker und Verrückter [d. h. daß man mich als einen Kranken und Verrückten beschreibt]'"[45]).

---

[45]) Gleich sinnverwirrend und -beraubend ist die Geliebte von Guilhem de Cabestanh:

Que. l grans beutatz e. l solas d'avinen
e. l cortes dig e. l amoros plazer

Ibn Nubâta (Damaskus und Kairo, 1287—1366):

„Ich höre auf kein Wort meines Tadlers gegen eine Biegsame [fem.] gleich dem Vollmond an Vollkommenheit.

Er hat Augen, die blind vor ihrem Glanz sind, und ich habe ein Ohr, das taub gegen Schmach ist."

(Mustaṭraf, II, 164.)

As-Sirâǧ Al-Warrâq (unidentifiziert):

„O mein Tadler wegen meiner Liebe zu ihr! Du hast aus Unwissenheit den Tadel über alle Maßen getrieben.

(Mustaṭraf, II, 164.)

So fordert Bernard von Ventadour die Geliebte auf, ebenfalls gegen die Tadler taub zu sein:

Per qu'ieu prec n'aia en membransa
la belha en cui ai fizansa,
que no.s camje per paraulas ni s.vir,
qu'enemicx qu'ai fatz d'enueia murir.
(MW. I, 17.)

(Deshalb bitte ich die Schöne, zu der ich Vertrauen habe, es in Erinnerung zu behalten, daß sie sich nicht wegen (der) Worte (des Tadlers) verändern oder umwenden [d. h. von mir abwenden] solle, denn ich mache die Feinde, die ich habe, vor Ärger sterben.)

und Rambaud d'Orange verhängt über sich selbst eine furchtbare Strafe, falls er nicht immer dasselbe getan habe:

Ans vuelh qu'om me talh la lengua,
s'ieu ja de leis crezi lausenga.
(„Pos tals sabers", Lexique Roman,
s. v. „lauzenga".)

(Aber ich will, daß man mir die Zunge ausschneide, wenn ich je eine Verleumdung über sie geglaubt habe.)

---

que. m saubetz far m'embleron si mon sen
qu'anc pueys hora, dompna, no. l puec aver.
(„Lo jorn qu'ieu. us vis", v. 11—14, Audiau, Anthologie, S. 67.)

(Denn die große Schönheit und das angenehme Gespräch und die höfliche Rede und der liebenswürdige Gefallen, den Ihr mir zu tun gewußt habt, haben mir derart die Sinne geraubt, daß ich sie seither, Herrin, nicht mehr haben kann.)

Und die Heinrichs von Veldeke:

Maneger spraeche ‚seht, er tobet.'
Got gebe daz si mir lône . . .
(MF. 63, 32). Vgl. MF. 56, 19.

Vgl. Uolrich von Guotenburc: MF. 71, 28; 72, 2; Cercamon, Jeanroy II, v. 14.

Der Qâḍî Faḫr ad-Dîn ibn Munâkis (unidentifiziert):

„Gott bewahre dich! Feinde und Neider haben etwas von dem gesehen [d. h. gemerkt], was mir begegnet, und seitdem mein Tadler meine Rippen gesehen hat, die sich vor Siechtum zählen lassen, weint er und hält Lobreden (über mich, als ob ich tot wäre)." (Mustaṭraf, II, 160.)

Der Tadler tritt bei den Franzosen und Deutschen als besonderer Typus kaum hervor. Er geht meistens in der allgemeinen Schar von „lauzengiers", Verleumdern und Neidern auf, wie die folgende Stelle über den Hof der „Richece" („Reichtum") aus dem altfranzösischen allegorischen „Roman de la Rose" (erster Teil um 1230) zeigt:

A sa cort ot maint losengier,
maint traïtor, maint envieus,
ce sont cil qui sont curieus
de desprisier e de b l a s m e r
toz ceus qui miauz font a amer.
(v. 1038—42, Ausg. Langlois, Paris, 1914—24, Bd. II.)

(An ihrem Hofe [d. h. am Hofe des Reichtums] gab es viele „lauzengiers", viele Verräter, viele Neider: das sind die, die sich befleißigen, all diejenigen zu verleumden und zu t a d e l n, die am besten lieben.)

Aber Heinrich von Veldeke, der jenen nordfranzösischen Höfen am nächsten stand und ihre Zustände am besten gekannt haben muß, nennt sie mit einem besonderen Nomen agentis, das dem arabischen „ʿÂḏil" durchaus entspricht:

In den zîten daz die rôsen
erzeigent manic schoene blat,
sô fluochet man den vröudelôsen
die r ü e g e r sint an maniger stat
wan si der minne sint gehas [gehat]
und die minne gerne nôsen.
got müeze uns von den boesen lôsen.
(MF., 60, 29). Vgl. MF. 165, 19; 167, 13; 184, 15.

Aus folgendem Zitate können wir schließen, daß Ibn Ḥazms erste Klasse, der nützliche, wohlwollende Tadler, auch für die Südfranzosen existierte:

Fols yest si las gens blastenjas,
si non per castiamen.
(Peire Cardinal: „Jhesum-Christ,"
Lexique Roman, s. v. „blastenjar").

(Töricht bist du, wenn du die Leute tadelst,
es sei denn zum Zwecke der Belehrung [oder: Zurechtweisung]).

Ibn Ḥazm denkt sich die drei Typen, Hüter, Verleumder und Tadler, als scharf getrennt, denn er behandelt sie in drei verschiedenen Kapiteln und sagt in einem Gedicht aus dem Verleumderkapitel:

„Er [der Verleumder] ist lästiger als der Tadel für den, der keinen (Tadel) annehmen will, und kälter als Medinaceli[46]),

und verhaßter als die Trennung und die Meidung und die Hut [riqba], die sich auf die Wunde des verwirrten Liebhabers vereinigen [oder: konzentrieren]."

(Ibn Ḥazm, S. 54—55). Vgl. Morungen, MF. 131, 17.

Das Herz.

Das Herz des Liebhabers als Wohnort der Geliebten und das Herz als Begleiter der Geliebten sind bei den Arabern von jeher gleich beliebte Vorstellungen. Aus einem Liede des im Jahre 999 gestorbenen Al-Wa'wâ ad-Dimašqî (des Damaszeners) stammen die Verse:

„O du, die du mir die Süße meines Schlummers vertreibst! Was habe ich dir getan[47]), (daß) du meine Schlaflosigkeit verlängerst?

Wegen welcher Schuld oder welches Umstandes hast du mich (von dir) entfernt, nachdem du mein Herz bewohnt hast?"

(Mustaṭraf, II, 162).

Der anonyme Verfasser eines Liedes mit weiblichen Pronominal- und Verbalformen im Mustaṭraf (II, 162) bildet sich ein, sein Herz eile der Karawane der abgereisten Geliebten als demütiger Führer voran:

„Es ist, als ob mein Herz am Tage, da du fortreistest, ein Führer wäre, der den weißgelben (Kamelen) demütig voranginge[48])

---

[46]) Arabisch: „Madînatu Sâlimi(n)"; in der andalusischen Aussprache: „Medîna Sêlim", daher span. „Medinaceli" als ob von „coeli". Ein Städtchen in besonders ungeschützter Lage auf einer Hochebene am Nordostabhang des Guadarrama-Gebirges, etwa halbwegs zwischen Madrid und Zaragoza.

[47]) „Mâ lî wa-mâ laki", wörtl.: „Was mir und was dir?", derselbe Semitismus wie in *τί ἡμῖν καί σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ;* (Markus, I, 24).

[48]) Wortspiel: „dalîl" = Führer; d̲alîl = demütig".

und (als ob) ich den Aufbrechenden nachzöge, um mein Herz zu sehen, (wie) es unter den Reitern eilig die Nacht durchreiste.

Und eine[49]) sprach zu mir: ‚Wie ist dein Zustand seit unserer Abreise?', um zu wissen, wohin er [d. h. mein Zustand] gelangt sei.

Und ich sprach zu ihr: ‚Du bist vor meiner Abreise vorangegangen und es war also das Beste, (meine) Reise zu beschleunigen.'

Und ich sprach (ferner): ‚Meine Nächte sind vor Kummer lang', und sie rezitierte (den Vers): ‚Die Nächte der Liebenden sind immer lang.'

Und ich sprach: ‚Und mein Leib hört nicht auf, zu zittern.' Und sie sprach: ‚Der Leib der Liebenden ist mager.'

Und ich sprach zu ihr: ‚Wenn ich um unsere Trennung gewußt hätte am Tage des Abschiedes, zu dem kein Weg (zurückführt),

so hätte ich mir mit den Fingern die Augen ausgerissen, um nicht einen für mich so schweren Tag zu sehen.'"
(Mustaṭraf, II, 162).

Derartige Wechselreden sind in der arabischen Poesie wenigstens ebenso häufig wie im christlichen Minnesang. Man vergleiche das Gespräch zwischen dem Kreuzfahrer und dem Mädchen im Garten bei Marcabru („A la fontana", Appel, Chrest., Nr. 61, S. 96), die Gesprächslieder des Guiraut de Bornelh und den Dialog zwischen Mann und Frau bei Albreht von Johansdorf (MF. 83, 12).

Noch der Ägypter Ibn Sanâ' al-Mulk (1155—1212) sagt:

„Seitdem die Frauensänften abgereist sind, ertrage ich eine Liebe, die bleibend ist, obwohl mein Leben vergangen ist.

Sie [mask. Pl.] reisten ab und mein Herz reiste (mit), aber mein Leib blieb in den Wohnungen zurück.

Meine Liebe ist in der Sänfte von mir abgefahren. Ich habe keine Möglichkeit, zu ihr zu gelangen,

wenn ich auch mit dem Blitz [barq] und dem Burâq[50]) reiste."
(Mustaṭraf, II, 192, Leitverse und 1. Strophe).

---

[49]) Die Geliebte, wie aus dem folgenden erhellt.

[50]) Ein phantastisches Pferd, auf dem Mohammed dem Koran zufolge nach Jerusalem und von dort in den Himmel ritt.

Das Herz Arnaut Daniels haftet gleichfalls an der Geliebten:

Mon cors no.is part de lieis tan com ten l'ongla.

C'aissi s'enpren e s'enongla
mos cors en lei com l'escors' en la verga.
(„Lo ferm voler", Audiau, Anth., S. 59).

(Mein Herz trennt sich nicht so weit von ihr, wie der Fingernagel reicht [= wie die Länge eines Fingernagels]. Denn mein Herz heftet sich und klammert sich mit den Fingernägeln so fest an sie, wie die Rinde an den Zweig).

Vgl. mit Bezug auf die ersten zwei Verse der obigen arabischen Gedichte Jaufre Rudel, „Pro ai del chan", Strophe 6, Jeanroy S. 8.

ʿAbd ar-Raḥmân I (755—788), der nach der Tradition als einziges männliches Mitglied des umaijadischen Chalifenhauses der Ausrottungswut der ʿAbbâsiden entging und der nach abenteuerlichen Wanderungen Córdoba erreichte und dort zum Emir von Andalusien ausgerufen wurde, schrieb folgende Verse, in dem, wie Maqqarî sagt, „er sich nach den trauten Szenen [maʿâhid] von Damaskus sehnt":

„O Reiter, der du dich nach meinem Lande begibst! Bringe den Gruß des (einen) Teiles von mir meinem (anderen) Teile.

Fürwahr, mein Leib ist, wie du siehst, in einem Lande und mein Herz und seine Besitzer in einem (anderen) Lande.

Unsere Trennung ist vorbestimmt worden: so sind wir geschieden und die Trennung hat den Schlaf von meinen Augenlidern verbannt [eig. zurückgefaltet].

Das Geschick hat die Trennung über uns verfügt: vielleicht wird es (auch) unsere Wiedervereinigung verfügen."
(Maqqarî, II, 37).

Dieses Gedicht trägt alle Merkmale des alten arabischen Liebesliedes: Anrede an den aufbrechenden Reiter — sonst sind es gewöhnlich zwei —, der der Geliebten und ihren Leuten die Botschaft überbringen soll; Aufenthalt des Herzens in der Ferne bei dem oder den geliebten Wesen; Schlaflosigkeit infolge der Trennung und Ausdruck der Hoffnung auf ein Wiedersehen trotz der augenblicklichen Ungunst des Schicksals. Maqqarî teilt dasselbe Gedicht schon einmal an einer früheren Stelle (II, 25) mit, erklärt aber dort, ʿAbd ar-Raḥmân habe es an seine Schwester in Damaskus geschrieben. Daraus ersieht man, wie konventionell dieser Typus schon in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts geworden war.

Nicht weniger konventionell dürften die Verse Bernards von Ventadour sein:

Mo cor ai pres d'Amor,
que l'esperitz lai cor,
mas lo cors es sai, alhor,
lonh de leis, en Fransa.
(„Tant ai mo cor", MW. I, 24.
Audiau, Anth., S. 40).

(Ich habe mein Herz bei[51]) der Liebe,
denn der Geist läuft dorthin,
aber der Leib ist hier, anderswo,
fern von ihr, in Frankreich)

denn als dienender Minnesänger hatte er schwerlich Grund, eine Dame, die er im selben Gedicht (V. 53) „domna" nennt, an einem anderen als ihrem eigenen Hofe zu preisen. Das Einzige, was aus allen Kommentaren über die Adressatin und die Zeit und Umstände der Entstehung dieses Liedes mit Sicherheit hervorgeht, ist, daß man einfach rein nichts darüber weiß. Das könnte auch nicht gut anders sein, denn sie fußen einzig und allein auf den Trobadorbiographien und den Gedichten selbst, welche einander vielfach widersprechen. Von jenen sagt Wechssler (S. 211): „Die Biographien sind, soweit sie längere Lebensgeschichten enthalten, längst in vielen Fällen als Novellen nachgewiesen worden, aus denen man keine Schlüsse auf die wirkliche Art der Liebesbeziehungen entnehmen darf." Und Appel (Bernart von Ventadour", XXIV) erklärt: „Die neuere Forschung ist in betreff der Wahrheit dessen, was die Troubadours in ihren Liedern aussprechen, sehr skeptisch geworden."

Ähnlich zu bewerten werden die Worte Peire Vidals sein:

Qu'om no sap tan dous repaire
com de Rozer tro qu'a Vensa,
si com clau mars e Durensa,
ni on tan fis jois s'esclaire.
Per qu'entre la franca gen
ai laissat mon cor jauzen
ab leis que fa.ls iratz rire.
(„Ab l'alen tir", Audiau, Anth. S. 71—2).

(Denn man kennt kein so liebliches Revier,
wie von der Rhône bis Vence, zwischen dem

[51]) Merkwürdigerweise hat Audiau „pres" als Part. Prät. zu „prendre" aufgefaßt und übersetzt: „J'ai le cœur si plein d'amour." Appel bemerkt: „‚pres' im Gegensatz zu ‚lonh' (fern)".

Meere und der Durance eingeschlossen, noch
(eines), wo eine so reine Freude leuchtet.
Deshalb habe ich mein freudiges Herz unter
edlen Leuten gelassen, bei ihr, die die
Traurigen lachen macht).

Friderich von Husen:

Vert der lîp in enelende,
mîn herze belîbet doch aldâ.
daz suoche nieman anderswâ:
ez kunde ir niemer komen ze nâ.
(MF. 51, 29).

Ferner:

Husen, MF. 47, 9; 47, 25; Anmerkung zu 47, 9 ff., auf Seite 333 unten (eine Strophe des Kreuzliedes des Conon de Bethune, dessen Motiv Husen hier entlehnt hat); 48, 3 ff.
Uolrich von Guotenburc, MF. 72, 34.
Ulrich von Lichtenstein, Lachmann (1841), Nr. 36, S. 449 (tagewîse).
Bernard von Ventadour, „Pel doutz chan", MW. I, 21 und 22, Appel, Ausg., Nr. 33, Str. 4.
„Can lo boschatges", Appel, Nr. 40, Str. 8 (geeinte Herzen).

Der Widerspruch zwischen den beiden eingangs erwähnten Vorstellungen scheint weder die Araber noch die christlichen Minnesänger gestört zu haben: bald ist das Herz des Dichters bei der Geliebten, bald wohnt die Geliebte in seinem Herzen. So sagt Reinmar zum Beispiel im Gegensatz zu Husen:

sît ichs âne ir danc in mînem herzen trage,
waz mac si des, wil ich unsanfte leben?
(MF. 171, 27). Vgl. Morungen, MF. 127, 7.

Amîn ad-Dîn Ibn-Abi 'l-Wafâ' (unidentifiziert) versucht eine Synthese:

„O du [mask.], die du in meinem reisenden Herzen [fu'âd] einkehrst! Zu den Wundern gehört Eine [mask.], die in einem Reisenden einkehrt!

Du hast das Herz eines Sklaven der Liebe[52]) entflammt und zerstört, obwohl du es bewohntest; und nun ist das Feuer der Absteigeort des Mörders!"
(Mustaṭraf, II, 167).

---

[52]) Ich lese: „mutaijamin" („eines von der Liebe Versklavten"). Der Text hat ein wohl nicht existierendes „muqaijamin".

Um das Jahr 1000 war dieses Thema selbst für die Araber — und das will wirklich viel heißen — so abgedroschen, daß Ar-Ramâdî (gestorben 1012)[53]) es für nötig hielt, es etwas zu variieren:

„Wer richtet zwischen mir und meinem Tadler? Der Kummer ist mein Kummer und die Klage ist meine Klage.

In welchem Körperteil[54]), der von der Qual und der Züchtigung heil wäre, soll ich meine Quälerin [mask.] aufbewahren?

Wenn ich sage: ‚In meinen Augen', so sind dort meine Tränen; oder sage ich: ‚In meinem Herzen', so ist dort mein Liebesdurst.

Aber ich habe aus meinen Ohren einen Platz für sie [mask. Sing.] gemacht und sie [d. h. die Ohren] vor dem Tadel jedes Tadlers geschirmt."

(Maqqarî, II, 49).

Ibn Zaidûn aber hält noch am alt hergebrachten Bilde fest:

„Wie soll ich mich trösten über die [mask.], deren Einkehrort die Finsternis meines Herzens ist?"

(Maqqarï, II, 190.)

wie Friderich von Husen:

Mîn herze muoz ir klûse sîn
al die wîle ich habe den lîp.
(MF. 42, 19.) Vgl. Gottfried, Tr. 809.

Auch Reinmar gebraucht das Wort „wohnen":

wan si mir wonet in mînem sinne
und ich die lieben âne mâze minne,
nâher dan in dem herzen mîn.
(MF. 154, 9). Vgl. MF. 194, 24. Kaiser Heinrich, MF. 5, 9.

Az-Zaman Katâkit von Sevilla (1208—1285):

„Ihr [Pl. mask.] seid in meinem Herzen abgestiegen, Leute Nu'mâns[55]) und jede Qual der Liebe zu euch ist ein Genuß [„na'îm", ein Wortspiel mit „Nu'mân"].

---

[53]) 1022 nach Palencia, „Historia de la Literatura Arábigo-Española", Barcelona, 1928, S. 106. Nach demselben (S. 52) trug er den Zunamen „Abû Genîs", von spanisch „ceniza" („Asche").

[54]) „ğâriḥa", eig. „Glied".

[55]) Nu'mân war der Erbname der halbmythischen vorislâmischen Könige von Ḥîra. Vielleicht ist hier „Na'mân" (ein bewaldetes Tal in Nordarabien, s. Rückert, Ḥamâsa, Nr. 558) zu lesen. Jedenfalls ist es hier in ganz konventioneller Nachahmung der Wüstendichtung an den „Stamm" der Geliebten gerichtet, wobei „Nu'mân" („Mohn") auch der Deckname der Geliebten sein mag.

Ihr seid zum Schatz [„kanz“] meiner Wünsche geworden, und wer einen anderen als euch liebt, ist meiner Ansicht nach albern.“ (Kutubî, I, 76.)

Auch nach Bernard von Ventadour soll das Herz und sein Schatz beisammen bleiben:

Quar, lai on hom a son thezor,
vol hom ades tener son cor;
aital fatz ieu, domna, de cui mi qual;
mas mon pessar neguna res no m val.
(MW. I, 19[56]).)

(Denn da, wo man seinen Schatz hat, will man immer sein Herz haben: so tue ich, Herrin, über die ich mich gräme, aber mein Kummer nützt mir nichts.)

Manchmal kommt das Herz des Dichters durch Raub in den Besitz der Geliebten: Mutanabbî (Syrien, 905—965):

„Mit meinem Vater (erlöse ich) die Sonnen, die zum Untergang neigen, die Röcke von Seide tragen,
und die unsere Augen und Herzen als Beute forttragen und deren Wangen den Erbeuter erbeuten!“
(Mustaṭraf, II, 165.)

Ibn Mâ' as-Samâ' von Valencia (um 1030 gestorben) nennt seine Angebetete eine „Räuberin der Sinne“[57]) (Kutubî, I, 257).

Aḥmad Az-Zaman Katâkit von Sevilla (1208—1285, in Kairo gestorben):

„O Diebin [mask.] der Herzen [albâb]! O du, deren Schönheit (zugleich) die Schenkerin und die Räuberin unserer Herzen [qulûb] ist[58])! (Kutubî, I, 75.)

---

[56]) An Stellen wie diese wird Wechssler gedacht haben, als er schrieb (S. 99): „Bernard von Ventadour zitiert die escriptura . . .“ Aber sehr viele biblischen Bilder und Vorstellungen sind gemeinsemitisches Gut und kommen ebenso häufig in der arabischen wie in der hebräischen Literatur vor. Der Beitrag des Alten wie des Neuen Testaments zum Koran ist beträchtlich. Daß für Südfrankreich die Heilige Schrift näher zu liegen scheint, schließt die Möglichkeit einer Übernahme desselben semitischen Bildes von den Mauren natürlich nicht ganz aus. Vgl. den bekannten biblischen Gedanken bei Ibn Zaidûn unten S. 131 und Anmerkung.

[57]) „'uqûl“, Pl. zu „'aql“, „Verstand“.

[58]) Das Arabische hat drei fast gleichbedeutende Wörter für „Herz“: „qalb“, Pl. „qulûb“, vielleicht als „Dreh- oder Mittelpunkt“ zum Verbum „qalaba“, „drehen“; „lubb“, Pl. „albâb“ (Kern); und „fu'âd“, Pl. „af'ida“ (zuweilen = „viscera“). Von keinem kann man behaupten, es bedeute nur sekundär „Herz“, denn alle drei werden gleich häufig in der übertragenen

Friderich von Husen:

Aleine frömdet mich ir lîp,
si hât iedoch des herzen mich
beroubet gar für elliu wîp.
(MF. 42, 7.)

Uolrich von Guotenburc:

Diu guote diu hât mir benomen
mînen sin.
(MF. 71, 28.)

Der ougen blicke mich vil dicke mîner sinne roubent,
die fürhte ich als den donerslac,
dem ich entwenken niene mac.
(MF. 72, 2.) Vgl. MF. 135, 24.

Ibn Zaidûn:

„Sie ist Königin der Herzen durch ihre Schönheit! Wenn sie befiehlt, erweisen sie (ihr) Gehorsam."
(Maqqarî, II, 190.)

Reinmar:

wan nieman in der welte lebt,
ern vinde sînes herzen küneginne.
(MF. 150, 26.) Vgl. Tristan 811, 874, 19 266.

Nicht nur das Herz, auch der Geist kann abwesend sein. Ein frühes Beispiel der Zerstreutheit aus Liebe finden wir in einem Gedichte des Maǧnûn Lailâ (ca. 689 gestorben):

„Ich bete und weiß nicht, wenn ich an sie denke, ob ich das Vormittagsgebet zweimal oder achtmal gesagt habe."
(Mustaṭraf, II, 163.)

Ein anonymer arabischer Dichter verwechselt beim Anblick der Geliebten den Abend mit dem Morgen:

„Ich bot ihr [mask.] den Morgengruß am Abend und sie [mask.] sprach zu mir: ‚Verspottest du meinen Wert oder willst du (bloß) scherzen?'

Ich antwortete ihr: ‚Der Sonnenaufgang deines Gesichts hat mich verwirrt, so daß ich mir einbildete, der Abend sei der Morgen!' "
(Mustaṭraf, II, 166.)

Bedeutung „Sinn, Geist, Empfinden, Gemüt" gebraucht. Aber „qalb" ist die eigentliche anatomische Bezeichnung des körperlichen Organs, während die beiden anderen mehr das Herz als Sitz der geistigen Regungen bedeuten.

Hier ist ein altes Thema durch Verbindung mit einem anderen altbewährten Motive — der erscheinenden Geliebten als aufgehende Sonne — zu einem artigen Kompliment ausgebildet. Friderich von Husen veranschaulicht seine Geistesabwesenheit auf ganz ähnliche Weise:

Ich quam sîn dicke in solhe nôt,
daz ich den liuten guoten morgen bôt
engegen der naht.
ich was sô verre an si verdâht
daz ich mich underwîlent niht versan,
und swer mich gruozte daz ichs niht vernam.
(MF. 46, 3.)

Gleichfalls Uolrich von Guotenburc, wahrscheinlich, aber nicht notwendigerweise in Nachahmung Husens, da beide das Motiv aus einer gemeinsamen arabischen oder arabisch-südfranzösischen Quelle haben könnten:

ichn mac mich schiere niht entstân,
wan ich sinnes niene hân
bî mir gar: swar ich var, sô muoz ich in ir lâzen.
Daz muoz wol schînen, swenne ich mînen morgen an der strâzen
den liuten biute gegen der naht:
ich zer die zît gar ungewaht.
(MF. 76, 14.)

Aḥmad Az-Zaman Katâkit dichtet fast sechs Jahrhunderte nach Maǧnûn Lailâ:

„Man ist zugegen, aber seitdem man deine Schönheit gesehen hat, ist man (geistes)abwesend[59]); und alle fühlen sich wohl, seitdem sie deine Anrede gehört haben."
(Kutubî, I, 75.)

In einem Strophengedicht des Ibn Sanâ' al-Mulk von Kairo (1155 bis 1212) heißt es:

„Wenn sie [mask.] sich entschleiert, nachdem sie sich geschmückt hat, um vor dir entschleiert zu werden,

da werden die Gedanken in ihrem Lob verwirrt, und der Verstand und das Gehör und das Gesicht."
(Mustaṭraf, II, 191, 2. Strophe, 2. Stollen [silsila] und Abgesang [qufla]).

---

[59]) „Gâbû", eig. „man ist abwesend". „Gâba" ist mehrfach belegt in der Bedeutung „zerstreut, in Gedanken sein", wie auch: „die Sinne verlieren, in Ohnmacht fallen, ohnmächtig sein". Vgl. Dozy, Supplément, und Fagnan, „Additions".

Guilhem de Cabestanh:

Lo jorn qu'ie.us vis, dompna, primeiramen,
quan a vos plac que.us mi laissetz vezer,
parti mon cor tot d'autre pessamen
e foron ferm en vos tug mey voler:
qu'aissi.m pauzetz, dompna, el cor l'enveya
ab un dous ris et ab un simpl' esguar;
mi e quant es mi fezes oblidar.
(„Lo jorn qu'ie.us vis", Audiau, Anth., S. 67.)

(Am Tage, da ich Euch, Herrin, zum ersten Male sah, als es Euch beliebte, mich Euch sehen zu lassen, da trennte ich mein Herz ganz von jedem anderen Gedanken und alle meine Wünsche waren auf Euch geheftet: denn so legtet Ihr mir, Herrin, das Begehren ins Herz, mit einem süßen Lachen [Lächeln] und mit einem einfachen [bloßen] Blick; mich und alles, was (da) ist, machtet Ihr mich vergessen.)

Vgl. Morungen, MF. 135, 29.

Weitere auf das Herz bezügliche Stellen aus MF.:

Eist: 33, 4; 38, 1; 34, 36.
Kaiser Heinrich: 5, 30.
Husen: 49, 21; 50, 15; 54, 32.
Guotenburc: 73, 14.
Fenis: 81, 37.
Horheim: 114, 35.
Morungen: 125, 5; 126, 16; 123, 14; 127, 4; 133, 9; 141, 21.
Reinmar: 194, 24; 194, 31.
Hartmann: 215, 30.

Der Abschied und die Trennung.

Bei einem Volke, das im Suchen nach den dürftigen Weideplätzen der Wüste ewig auf der Wanderschaft sein mußte, ist es begreiflich, daß diese beiden Motive in seiner Dichtung eine ganz besondere Rolle spielen. Und es darf angesichts des starken Konservatismus der gesamten arabischen Poesie auch nicht wundernehmen, daß sie trotz aller wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen, welche die Araber in Syrien, Afrika und Spanien erfahren haben, nicht viel von ihrer Beliebtheit verloren haben. Als typische Beispiele aus der ältesten Wüstendichtung möge man die Nummern 466, 493, 497 und 522 in Rückerts Übersetzung der Ḥamâsa nachlesen.

In Spanien ist der Abschied ein beinahe so geläufiges Thema wie in den ältesten Quaṣîdas:

Ibn ʿAbd Rabbihi (860—939), Hofdichter, Klient und Panegyriker des Chalifen ʿAbd ar-Raḥmân III von Córdoba:

„Sie verabschiedete sich von mir mit einem Seufzer und mit Umarmungen. Dann sagte sie: ‚Wann wird die (Wieder)begegnung sein?'

O du, die du ohne schmachtende Krankheit schmachtende Augen hast! Vor deinen Augen ist die Walstatt der Liebhaber!

Fürwahr, der Tag der Trennung ist der gräßlichste Tag! Wollte Gott, ich wäre vor dem Tage der Trennung gestorben!"
(Ibn Ḫallikân, Wüstenfeld, Nr. 45.)

Reinmar jammert über die Scheidung:

ich schiet von ir daz ich von wîbe niemer mit der nôt gescheide
noch daz mir nie sô wê geschach.
owê, do ich danne muoste gên,
wie jaemerlich ich umbe sach!
(MF. 164, 17.)

Heinrich von Rugge muß aber gestehen:

So saelig man enwart ich nie
daz ir mîn komen taete wol
und ouch dar nâch daz scheiden wê.
(MF. 100, 12.) Vgl. MF. 17, 5.

Abu 'l-Walîd Al-Faraḍî (geboren 962 in Córdoba, 1009 Richter in Valencia, 1012 in Córdoba von den plündernden Berbern ermordet):

„Drei Monate sind mir vergangen, seitdem Ihr[60]) fort seid, und ich stellte mir nicht vor, daß ich einen Monat leben könnte, wenn Ihr fort wäret!

Seit Eurer Abreise ist mir kein Leben genießbar: wäre es das, so würde meine Liebe nicht lauter sein [eig.: so wäre ich in der Liebe nicht lauter].

Die Länge der Entfernung hat mich nicht über Euch getröstet: vielmehr hat sie meine Liebe vermehrt und meine Erinnerung erneuert." (Maqqarî, I, 546.)

---

[60]) Wie der deutsche Minnesänger häufig und der südfranzösische fast immer die Geliebte im Plural mit „ir" bzw. „vos, os, us" anredet, so bezeichnet sie der arabische Liebesdichter gelegentlich auch mit Pluralformen. Da die arabische Sprache auch in der zweiten Person der Pronomina, Possessiva und Verbalendungen die Geschlechter unterscheidet, werden in diesem Falle seit Einführung des Gebrauchs, die Geliebte mit maskulinen Formen zu bezeichnen, natürlich die männlichen Formen des Plurals verwendet. Dieser Gebrauch ist wohl weniger häufig als bei den Deutschen, geht aber wie bei diesen meistens durch das ganze Gedicht hindurch.

Dietmar von Eist prophezeit die gleiche Folge einer Trennung:

des werdent mir diu jâr sô lanc,
sol ich von der gescheiden sîn,
des waen mîn leben niht lange stê.
ich verdirbe in kurzen tagen: mir tuot ein scheiden alsô wê.

Als die Trennung später eintritt, kommt er, wie Al-Faraḍî, dann doch nicht um, aber seine Leidenschaft bleibt so frisch wie immer:

do ich aller naehest von dir schiet,
sît hât ich grôze swaere.
betwungen was daz herze mîn:
nu wil ez aber mit fröiden sîn.
hab ich dich gerne niht gesehen,
sô müeze leide mir geschehen.
(MF. 40, 13.) Vgl. MF. 7, 10; 35, 9; 91, 29; 14, 7.

Ein anonymes Gedicht im Mustaṭraf:

„Nicht aus Überdruß oder Abneigung habe ich, bei Gott, vorgezogen, den Abschied von Euch am Tage der Abreise zu unterlassen,

sondern ich befürchtete, ich würde vor Liebe sterben und man würde sagen: ‚Du hast ihn getötet!‘, und die Blutrache für mich an dir nehmen.“ (Mustaṭraf, II, 167.)

Ibn Zaidûn:

„Ein Liebhaber, der von dir Abschied nimmt, nimmt Abschied von der Geduld, und verrät das Geheimnis, das er dir vertraut hat.

Er knirscht die Zähne darüber, daß er nicht jene Schritte vermehrt habe [d. h. nicht mehr Schritte getan habe, weiter gegangen sei], als er dich zum Abschied ein Stück Weges begleitete.

O Schwester [mask. eig.: Bruder] des Mondes an Lichtglanz und Erhabenheit! Möge Gott die Zeit erhalten [d. h. segnen], die dich hervorbrachte!

Wenn meine Nächte in deiner Abwesenheit lang sind, wie oft verbringe ich die Nächte in Klagen über die Kürze der Nächte mit dir!“
(Ibn Ḫallikân, Wüstenfeld, Nr. 56.) (Maqqarî, II, 564.)

Wie Ibn Zaidûn von der Geduld, so nimmt Friderich von Husen von der Freude Abschied, nachdem er von der Geliebten Abschied genommen hat:

wan dô ich schiet
und ich si jungest ane sach,
ze fröiden muos ich urlop nemen;
daz mir dâ vor ê nie geschach.
(MF. 43, 24.)

Und so geht es weiter bis Ṣafî ad-Dîn al-Ḥillî (Kairo und Bagdad, 1278—1349), der immer noch ganz im uralten Stile dichtet:

„Halt' an und nimm Abschied von uns[61]) vor der nahenden Trennung, denn ich bin nicht einer, der leben wird, bis wir uns (wieder) begegnen.

Ich bin dahingeschieden, nur hat der Tod nicht meinen (letzten) Lebenshauch genommen. Ich bin alt geworden, nur hat sich das Weiße nicht auf meinen Scheitel niedergelassen."
(Mustaṭraf, II, 164.)

Auch der „Trennung" widmet Ibn-Ḥazm ein langes Kapitel, dem folgende Stellen entnommen sind:

„Nichts unter den Unglücksfällen der Welt kommt der Trennung gleich. Auch wenn nicht nur die Tränen, sondern auch die Seelen zerflößen, wäre es wenig. Ein Weiser hat jemand sagen hören: ‚Die Trennung ist der Bruder des Todes!' und sprach: ‚Nein, vielmehr ist der Tod der Bruder der Trennung!'

„Die Trennung zerfällt in verschiedene Klassen. Die erste ist eine Zeitdauer, bei der ihr Ende und die baldige Rückkehr sicher sind. Diese ist ein Schmerz im Herzen und ein Erstickungsanfall in der Kehle, die erst mit der Rückkehr geheilt werden. Ich kenne einen, dessen Geliebte (nur) einen Tag von seinem Gesicht abwesend war und der derart von Unruhe, Kummer, Sorge und andauernder Trauer befallen wurde, daß es ihn beinahe umbrachte.

„Dann gibt es die Trennung infolge der Verhinderung der Begegnung und des Fernhaltens der Geliebten vom Blick ihres Liebhabers. Dies ist Trennung, auch wenn die, die man liebt, in ein und demselben Hause wäre, denn sie ist von einem getrennt. Dies erzeugt nicht geringe Traurigkeit und Schmerz. Wir haben es erlebt, und es war bitter. Hierüber habe ich gedichtet:

Ich sehe ihr Haus zu jeder Zeit und Stunde, aber die, die im Hause ist, ist mir verborgen.

---

61) Auch in der ersten Person kommt der Plural für den Singular hie und da vor.

Nützt mir die Nähe der Wohnung, wenn ein Hüter angestellt ist, um mich von der Zusammenkunft mit ihren Einwohnern abzuhalten?

O weh! ich habe einen Nachbar neben mir, dessen Geräusch ich höre, und weiß doch, daß China näher ist!

(Ich bin) wie ein Durstender, der das Wasser des Brunnens mit seinem Auge sieht, aber keine Möglichkeit hat, daran zu kommen!

So ist der, der im Grabe liegt, dir verborgen, obwohl nichts als die aufgestellte Steinplatte dazwischen steht!"
. . . . . (S. 79.)

„Dann gibt es eine Trennung, die der Liebhaber absichtlich bewirkt, um dem Gerede der Verleumder zu entgehen, und aus Furcht, sein Bleiben könnte eine Ursache der Verhinderung der Begegnung und ein Anlaß zur Verbreitung des Klatsches und zum Fallen des dichten Vorhangs sein[62]).

Dann gibt es eine Trennung, die der Liebhaber wegen irgendeines Wechselfalls der Zeit herbeiführt, welcher ihn dazu bewegt. Seine Treulosigkeit ist je nach dem Beweggrunde seiner Abreise zu billigen oder zu verwerfen.

Anekdote: Ich habe einen guten Freund, der in Almería zu Hause ist. Einige Geschäfte riefen ihn (einmal) nach Játiba. Er begab sich dorthin und stieg für die Dauer seines dortigen Aufenthaltes in meiner Wohnung ab. Nun hatte er in Almería eine Liebschaft, die seine größte Sorge und sein schwerster Kummer war. Er hoffte, sich seiner Geschäfte (bald) zu erledigen und seine Rückkehr zu beschleunigen. Aber nur kurze Zeit nach seiner Einkehr bei mir sammelte Al-Muwaffaq Abu 'l-Ḥasan Muǧâhid, Herrscher der (balearischen) Inseln, ein Heer und rückte mit seinen Truppen heran und führte Krieg gegen Ḫairân, den Herrscher von Almería, dessen Vernichtung er beschlossen hatte. Durch diesen Krieg wurden die Wege versperrt und die Straßen ungangbar gemacht, während das Meer von Flotten bewacht wurde. Seine Betrübnis wurde verdoppelt, weil er absolut keine Möglichkeit fand, fortzukommen. Er kam vor Schmerz beinahe um, fand nur noch an der Einsamkeit Gefallen und nahm nur zum Seufzen und zur Schweigsamkeit seine Zuflucht. Und bei meinem Leben, er gehörte zu denjenigen, von denen ich durchaus nicht ge-

---

[62]) Vgl. die Abschnitte über „Verleumder" und „Meidung". Derselbe Gedankengang bei Morungen, MF. 143, 21.

dacht hätte, daß ihr Herz für die Liebe (so) empfindlich und die Grämlichkeit ihres Wesens für die Liebe (so) empfänglich wäre ..." (S. 80).

„Dann gibt es die Trennung infolge einer Reise und der Abwesenheit von der Heimat, wobei es keine sichere Nachricht über die Rückkehr oder das Wiedersehen gibt. Sie ist eine schmerzvolle Sache, eine abscheuliche Sorge, ein furchtbares Ereignis und eine schwere Krankheit. Die Unruhe ist am größten, wenn die Geliebte die abwesende Person ist. Diese (Art der Trennung) ist die, von der die Dichter viel gesprochen haben. Hierüber habe ich gedichtet:

> „Manchmal (gibt es) ein Opfer einer Krankheit, deren Behandlung den Arzt erschöpft [d. h. verzweifeln macht]: sie wird mich zweifellos in das Grab (auf) meiner Walstatt führen[63]).
>
> Ich bin zufrieden, durch ihre Liebe getötet zu werden, wie einer, der Gift mit reinem Wein gemischt trinkt.
> . . . . . ." (S. 80.)

„In diesen beiden Arten der Trennung, das heißt, bei der Abreise des Liebhabers und bei der Abreise der Geliebten, findet der Abschied statt. Und fürwahr, er gehört zu den furchtbaren Schauspielen und schweren Situationen, in denen die Entschlossenheit jedes sonst Entschlossenen beschämt [erschüttert?] wird und die Kraft jedes Scharfsichtigen [d. h. Verständigen] schwindet und jedes trockene Auge überströmt und die verborgene Liebesglut erscheint ..." (S. 82).

„Der Abschied teilt sich in zwei Klassen. In der einen sind nur der Blick und der Wink möglich[64]); bei der zweiten (dagegen) sind (auch) die Umarmung und das enge Beisammensein möglich, während das vorher aus irgendeinem Grunde gar nicht tunlich war trotz der Nachbarschaft des Wohnorts und der Möglichkeit der Begegnung. Deshalb begehren einige Dichter die Trennung und loben den Tag der Abreise. Aber das ist keine schöne, richtige oder wohlbegründete Ansicht, denn die Freude einer (kurzen) Stunde wiegt die Trauer von (einigen) Stunden nicht auf. Und wie (erst recht), wenn die Trennung Tage und Monate, ja manchmal jahrelang dauert? Das ist eine üble Spekulation [naẓar] und ein verdrehter Syllogismus [qijâs][65]).

---

[63]) Wortspiel: „sa-tûridunî": „sie wird mich zur Tränke treiben"; „manhal" = „Tränkstelle" und „Grab". „Walstatt" = „Liebe". Vgl. S. 65.

[64]) Vgl. MF. 6, 20.

[65]) Terminologie des Averroës (Ibn-Rušd), Abu-'ṣ-Ṣalt von Denia, und anderer spanisch-arabischer Philosophen.

Ich habe in meinen Gedichten die Abreise nur in der Weise gelobt, daß ich mir eine Rückkehr am selben Tage wünschte, so daß eine Begegnung [Wiedersehen] und ein Abschied jeden Tag stattfinden möchten, vorausgesetzt, daß man die Betrübnis dieses verhaßten Namens [d. h. Wortes] ertragen könne, — und das (nur) an den Tagen, die ohne Begegnung vergehen. Aber der Liebhaber würde den Tag des Abschiedes auch dann nicht gern mögen, wenn er ihn jeden Tag erleben könnte ...“ (S. 82—3).

Auf Seite 86—87 befaßt sich Ibn Ḥazm eingehend mit der Frage, welches unerträglicher sei, die Trennung oder die Meidung. Die Leute seien verschiedener Meinung darüber. Ibn Ḥazm zieht die Meidung als das mindere Übel vor, verurteilt aber die Handlungsweise solcher, die selber aus Furcht vor der Trennung die Geliebte zur Meidung veranlassen. Sie seien

> „wie ein Reicher, der aus Furcht vor der Armut das Leben eines Armen führt, so daß seine Armut bleibend wird.“ (S. 87.)

Die gequälte, ausgeklügelte Argumentation, von der die obigen Auszüge eine kleine Probe bieten, erinnert stark an die Dialektik der mittelalterlichen Streitgedichte, die nicht selten auch in den Minnesängern zum Durchbruch kommt. Sie war bekanntlich von jeher eine starke Seite der Araber, die dann auch später die griechischen Philosophen dem christlichen Europa zunächst in diesem verzerrten Zustand übermittelt haben.

Weitere auf die Trennung bezügliche Stellen aus MF.:

Kürenberg: 7, 1.
Sevelingen: 14, 26.
Eist: 32, 15.
Husen: 45, 1; 45, 10; 43, 1, 12; 47, 9.
Veldeke: 64, 10, 25.
Johansdorf: 91, 26.
Rugge: 100, 28; 103, 9; 107, 23, 35.
Horheim: 114, 21; 115, 1.
Morungen: 126, 26; 131, 1; 134, 2; 136, 3.
Reinmar: 150, 7; 154, 5; 156, 8; 164, 17; 201, 1.
Hartmann: 215, 22.

Der Wahn.

Der äußerste Grad des Liebeswahns, wobei der Dichter sich in eine nie gesehene, in der Ferne wohnende oder vielleicht nur geahnte Gestalt verliebt, wird von Ibn Ḥazm im Kapitel über „Die, die auf eine Beschreibung hin lieben“ behandelt (S. 19):

„Zu den sonderbaren Ursprüngen der Liebe gehört es, daß die Neigung (auch) durch eine Beschreibung ohne Augenschein entstehen kann, und daß sich dies dann zur vollen Liebe entwickelt, so daß Boten hin und her geschickt und Briefe gewechselt werden und der Kummer und die Liebesleidenschaft und das Wachen eintreten, ohne daß die beiden einander gesehen hätten. Fürwahr, die Berichte und das Lob der schönen Eigenschaften und die Erzählung von Vorfällen haben einen offenbaren Einfluß auf die Seele: wenn ihre [d. h. der Geliebten] Stimme hinter einem Vorhang gehört wird, so kann es eine Ursache zur Liebe und zur Besorgnis sein. Und das alles ist mehr als einem geschehen, aber es ist meiner Ansicht nach ein baufälliges Gebäude ohne Fundament, aus dem Grunde, weil derjenige, der seine Geisteskraft in der Liebe zu jemand, den er nicht gesehen hat, ausschüttet, nicht umhin kann, wenn er mit seinen Gedanken allein ist, sich eine (bloß) eingebildete Gestalt auszumalen und sich eine Person vorzustellen, die er als das Götzenbild [d. h. Idealbild] seines Herzens aufgestellt hat, (so daß) er sich in seiner Phantasie (überhaupt) keine andere vorstellen kann, (und) er in seinem Wahn [wahm] zu ihr neigt. Wenn er sie dann eines Tages mit eigenen Augen zu sehen bekommt, so nimmt die Sache eine konkrete Gestalt an oder wird zunichte. Beide Fälle sind vorgekommen und bekannt geworden. Dies geschieht am häufigsten bei den edlen Schloßherrinnen [rabbât al-quṣûr min ahl al-bujûtât], die mit ihren nächsten männlichen Verwandten eingeschlossen sind. Die Liebe der Frauen ist hier standhafter als die der Männer wegen ihrer Schwäche und der Raschheit, womit ihr Gemüt auf Derartiges reagiert und sie davon überwältigt werden. Hierüber habe ich ein Gedicht verfaßt, aus dem folgendes stammt:

> O du, der du mich tadelst wegen der Liebe zu einer, die meine Augen nie gesehen haben!
>
> Du hast deine Beschreibung von mir in der Liebe [d. h. meiner Liebe] um das Zweifache übertrieben!
>
> Sage (mir): kann man denn das Paradies jemals anders als durch die Beschreibung kennen?“

. . . . . .

„Aus einem anderen Gedicht (S. 20):

> Man hatte dich mir beschrieben, bis wir uns begegneten und die Meinung beim Anblick zur Wahrheit wurde.
>
> Die Beschreibungen der Gärten des Paradieses bleiben (doch) weit hinter ihrer wirklichen Pracht zurück!“

Es wird kaum zu leugnen sein, daß dieses Kapitel mit den drei Gedichten Jaufre Rudels[66]) über seine „ferne Liebe“ (amor de lonh) viel gemein hat: „Diese Liebe nährt sich von Träumen; ihr Gegenstand ist so unzugänglich (II, 15), daß er an seiner Erreichung verzweifelt (V., 22—8); alles, was er sich in seinen kühnsten Träumen verspricht, ist, die geliebte Frau einen Augenblick zu schauen, an ihrer Seite ‚beherbergt‘ zu sein, einige zärtliche Worte mit ihr zu wechseln (V., 19—21).“ (Jeanroy, S. V.)

Einen anderen Fall von Liebe „vor dem ersten Blick“ bringt das Mustaṭraf (II, 157) in den Versen eines unidentifizierten Dichters namens An-Nâbulusî (der von Nâbulus, d. h. Neapolis in Palästina):

> „Ich wußte nicht — aber das Herz sagt die Wahrheit —, daß die Ohren sich (auch) verlieben können, wie die Augen, (und zwar) derart, daß ich Euch [mask. Pl.] erwähnen hörte und Euch (sofort) liebte. So umschlingen die Stricke der Liebe.
> (Vgl. MF. 11, 1.)
>
> Ich werde mit der Begegnung während eines (einzigen) Augenblicks zufrieden sein, wenn ich nicht dauernd Zugang habe.
>
> Manchmal belebt die Feuchtigkeit ihres [mask. Sing.] Speichels [d. h. beim Küssen] einen Durstenden, während er von (zu) vielem Wasser erstickt würde.
>
> Vielleicht werden meine Augen (doch noch) dein Gesicht, meine Herrin [„saijidî“], sehen, in dem die Schönheit beinahe spricht.“

„Gelegentlich,“ sagt Wechssler (S. 190), „zerreißt auch in dieser fiktiven Poesie der Schleier. Mehr als einer der provenzalischen und deutschen Sänger gesteht sich ein, daß seine ganze Liebe ein eitler Wahn, ein leerer Traum, eine bloße Einbildung sei. Mancher sogar schilt auf seine Selbsttäuschung, auf diese Illusion, die ihn irregeführt habe zu Leid und schwerem Kummer.“ Wie seine Beispiele eindeutig zeigen, betreffen solche Geständnisse nicht — wie man vielleicht meinen könnte — die Nichtexistenz der besungenen Person, sondern nur die des Liebesverhältnisses.

Der Minnesang ist „nach seinem Wesen eine Lügendichtung“. (Wechssler, S. 197.) „Mit dem tadelnden Namen f e n h e d ó r, d. h. Heuchler, genauer Liebesheuchler, belegte man darnach den Frauensänger von Beruf. Wir dürfen nicht erwarten, in dieser Literatur,

---

[66]) Herausg. von A. Jeanroy, Paris, 1915: II, „quan lo rius“; V, „lanquan li jorn“; und VI, „no sap chantar“.

wo fast jede Liedstrophe die grenzenlose Treue, Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit des Dichters einschärft, allzu viele Spuren von solchen Zugeständnissen an die Realität zu finden.“ (Wechssler, S. 195.)

Noch weniger berechtigt sind wir, das bei den Arabern zu erwarten: die gelegentlichen Ausbrüche bei den Provenzalen und erst recht bei den Deutschen bedeuten nichts Anderes als eine Rebellion gegen den Zwang eines Systems, das zwar — wie irgendeine andere Mode — festen Fuß gefaßt hatte, aber dem verhältnismäßig rationalistischen Geiste des Abendlandes im Grunde doch widerstrebte. Bei den Arabern dagegen war der Minnesang von jeher eine organische Institution, die nicht nur mit dem künstlichen Hofwesen, sondern auch schon mit dem Volksleben der Wüstenstämme fest verwachsen war und immer geblieben ist. Nach einer vielhundertjährigen Gewöhnung und in Anbetracht des äußersten Konservatismus der Araber — welcher in dieser Untersuchung immer wieder hervorzuheben sein wird, weil er so vieles erklärt, was sonst unbegreiflich wäre — hätte man ein offenes Geständnis seitens eines Dichters wohl als einen anarchistischen Verstoß gegen den starren poetischen Kanon empfunden. Mit den indirekten Zeugnissen für die Unechtheit der besungenen Liebschaften dagegen ist es unvergleichlich besser bestellt als auf christlichem Boden, wo sichere Nachrichten über die Umstände, unter denen die Trobadorgedichte verfaßt wurden, fast gänzlich fehlen. Mehrere umfangreiche arabische Literaturgeschichten und Biographiewerke liefern eine große Fülle von Einzelheiten über die Entstehungsart von sehr vielen der Gedichte oder Gedichtsfragmente, die sie mitteilen. So z. B. gewährt folgende Anekdote aus Maqqarî (II, 54) einen interessanten Einblick in die Art und Weise, wie dichterische Schilderungen von Liebesabenteuern auf Bestellung gemacht wurden und illustriert gleichzeitig die Aussage Ibn Ḥazms über eingeschlossene Schloßherrinnen:

„Als Ṣâ'id (gestorben 1026) einmal bei Al-Manṣûr zugegen war, wurde eine noch nicht ganz aufgegangene Rose außerhalb der Rosenzeit hereingebracht. Ṣâ'id dichtete darüber aus dem Stegreif:

> ‚Es ist zu dir, O Abû 'Âmir [d. h. Al-Manṣûr], eine Rose gekommen, deren Duft dich an den Moschus erinnert,
>
> wie eine Jungfrau, die jemand anschaut und die den Kopf in die Ärmel hüllt.‘

Al-Manṣûr freute sich darüber. Nun war Ibn al-'Arîf anwesend. Dieser beneidete den Ṣâ'id und unternahm es, ihm zu widersprechen,

indem er zu Ibn Abî ʿÂmir [d. h. Al-Manṣûr] sagte: ‚Diese beiden Verse sind von einem Anderen. Ein Baġdâder hat sie mir in Kairo als seine eigenen vorgetragen. Ich habe sie auf der Rückseite eines Buches in seiner Handschrift.‘ ‚Zeige es mir,‘ sagte Al-Manṣûr zu ihm. Ibn al-ʿArîf ging hinaus, saß auf und spornte seinen Esel an, bis er den Gesellschaftssaal des Ibn Burd erreichte, welcher der beste Improvisator seiner Zeit war. Er schilderte ihm, was vorgefallen war. Ibn Burd rezitierte ihm folgende Verse, in die er die beiden Verse des Ṣâʿid eingeflochten hatte:

Ich ging zur Nachtzeit in das Schloß der ʿAbbâsa, als der Schlaf die Wächter gefällt hatte.

Ich traf sie in ihrem inneren Gemach an: die Trunkenheit hatte ihre Gesellschafter [ânâs, Pl. mask.] zu Boden gestreckt.

Sie sprach: ‚Wandelst du (so) bei Nacht?‘ ‚Jawohl‘, antwortete ich. Da warf sie ihren Becher fort

und streckte ihre Hände nach einer Rose [d. h. ihrem Gesicht], deren Duft dir wie Parfüm vorgekommen wäre,

wie eine Jungfrau, die jemand anschaut und die den Kopf in die Ärmel hüllt.

Und sie sprach: ‚Fürchte Gott! Schände nicht in mir die Tochter deines Oheims, ʿAbbâsa!‘

Da wandte ich mich plötzlich von ihr ab und betrog weder meine Leute noch ihre Leute[67]).“

Wenn diese Verse ohne die begleitenden Umstände mitgeteilt wären, so würden wir keinen inneren Grund finden können, sie für weniger lebensgetreu zu halten als irgendein anderes Gedicht dieser Art.

In der Beleuchtung des rein gewerbsmäßigen Charakters der panegyrischen Dichtung an den spanischarabischen Höfen läßt folgende Geschichte aus Maqqarî (II, 196) nichts zu wünschen übrig:

„Ibn az-Zaqqâq, der (nachmals) berühmte andalusische Dichter, durchwachte die Nächte und betätigte sich literarisch. Sein Vater war sehr arm und schalt ihn, indem er ihm sagte: ‚Wir sind arm und können uns das Öl nicht leisten, das du nachtsüber verbrauchst.‘ (Nun) stellte es sich (aber) heraus, daß er in der Literatur, Wissenschaft

[67]) Den Rest dieser Anekdote findet man bei Schack (I, 79—80), wo jedoch die Verse nicht mitgeteilt sind. Die Erwähnung einer Prinzessin der ʿAbbâsidendynastie sollte offenbar den Schein des hohen Alters und des orientalischen Ursprungs bekräftigen.

und Dichtkunst (wirklich) sehr tüchtig war. Er dichtete auf Abû Bakr Ibn ʿAbd al-ʿAzîz, den Herrscher von Valencia[68]), eine Qaṣîda [d. h. ein Liebesgedicht, das mit dem Lob des Gönners ausklingt], die so anfängt:

> O Sonne des Frauengemachs, die keinen Untergang hat! Liegt dir (jetzt) Râma oder Jaṯrib[69]) gegenüber[70])?
>
> Du bist fortgegangen und meine Augen weinen Blut, wodurch die silbernen Tränen vergoldet sind.

Und aus demselben:

> Ich beschwöre dich bei Gott, O östlicher Zephyr! Wo hat sich Zainab seit uns(erer Abwesenheit) niedergelassen?
>
> Wir haben nur nach dem Wohlgeruch ihres Duftes (als Führung) die Nacht durchreist, sonst nicht, denn was (sonst) ist dieser angenehme Atem?
>
> Wohlan! Wenn die Liebe zu ihr mich auch quält [„ʿaḏḏaba“], so gibt es unter den Qualen [„ʿaḏâb“] der Seele (auch) etwas Süßes [„jaʿḏubu“: Wortspiel; vgl. den Abschnitt über „die Liebespein“]!

Abû Bakr schenkte ihm dreihundert Dinare und er brachte sie seinem Vater, der in seinem Laden über sein Handwerk gebeugt saß, und legte sie ihm in den Schoß, indem er sprach: ‚Nimm sie und kaufe Öl damit.‘“ (Vgl. Wechssler, S. 149—50 und 155.)

Gegen Ende seines ziemlich langen Kapitels über die „Genügsamkeit (des Liebhabers)“ sagt Ibn Ḥazm (S. 94):

„Diese Arten, die ich aufgezählt und angeführt habe, sind tatsächliche Fälle der Genügsamkeit, die ohne Übertreibung oder Verringerung unter den Liebenden wirklich vorkommen. Die Dichter aber haben eine K u n s t d e r G e n ü g s a m k e i t [fann min al-qunûʿ], in der sie ihr Ziel zeigen und ihr Können hinsichtlich tiefsinniger Gedanken und entfernter Zielpunkte zur Schau stellen wollen. Jeder dichtet nach Maßgabe der Stärke seiner Natur, aber es ist bloß eine Beherrschung der Zunge [Sprache], eine Redegewandtheit und eine rhetorische Weitläufigkeit, und es ist im Grunde nicht wahr. Einige

---

[68]) regierte 1021—1061. Sein Vater war der unglückliche Chalife ʿAbd ar-Raḥmân Sanchol, seine Großmutter eine christliche Prinzessin.

[69]) Der vorislâmische Name von Medina.

[70]) Die Geliebte ist mit ihrem Stamme fortgezogen und er fragt sie, wo sie sich jetzt wohl befinden möge. Es ist die übliche Nachahmung der alten Wüstendichtung.

von ihnen begnügen sich damit, daß der(selbe) Himmel sie und ihre Geliebten überschattet und die(selbe) Erde sie beide trägt; andere begnügen sich damit, von der gleichen Nacht und dem gleichen Tage umfaßt zu sein, und dergleichen mehr. Jeder beeilt sich, das Äußerste in der Steigerung zu erreichen und den Stab des Vorrangs in der Subtilität [„tadqîq"] zu erhalten."

Ibn Ḥazm läßt hierauf eines seiner eigenen Gedichte folgen, mit dem er, wie er selber sagt, alle Vorgänger in dieser Hinsicht übertrumpft zu haben glaubt, da er erklärt, er begnüge sich damit, seine Geliebte bloß in demselben Weltraum zu wissen und Gott allein als Mitwisser seiner Liebe zu haben!

Das Eingeständnis der Nichtexistenz des Liebesverhältnisses dürfen wir also weder bei den Arabern noch bei den Christen als ein Normalmotiv ansehen. Das eigentliche Motiv des „Liebeswahns" (Wechssler, Kapitel X) betrifft vielmehr die Aussichtslosigkeit der als reell hingestellten Liebschaft und die Unerreichbarkeit der Angebeteten. Hier stehen die beiden Welten ganz besonders auf gemeinsamem Boden. Sehr zahlreich sind schon in der ältesten Zeit die Klagen über eine unmögliche Liebe und die Dichterbiographen wissen viel davon zu erzählen:

Maǧnûn Lailâ (gestorben um 690):

> „Meine beiden treuen Freunde! Nein, bei Gott! Ich kann meine Liebe nicht beherrschen, wenn mir ein Zeichen aus Lailâs Land erscheint!
>
> Meine beiden treuen Freunde! Nein, bei Gott! Ich beherrschte weder das, was Gott für Lailâ bestimmt hat, noch das, was Er für mich bestimmt hat!
>
> Er hat sie einem Anderen als mir bestimmt, aber Er hat mich mit der Liebe zu ihr heimgesucht! Warum hat er mich mit nichts anderem als mit Lailâ heimgesucht?"
>
> (Mustaṭraf, II, 163.) Vgl. Hammer, II, 357.

Al-Aʿšâ (ein wandernder Sänger der arabischen Wüste und Zeitgenosse Muḥammads):

> „17. Ich verliebte mich in sie bei zufälliger Begegnung, doch sie hing einem andren Manne an, während der Mann eine andre als sie liebte;
>
> 18. Diesen wieder liebte ein Fräulein, das nicht erreichen konnte aus ihrer Sippe ein (von Sehnsucht) Sterbender, der um sie faselte, ein Verrückter,

19. und mich hinwiederum liebte eine andere Kleine, die mir nicht zusagte, und so war die Liebe übereinstimmend eine solche, die (bei ihrem Gegenstande) in jedem Falle verhaßt war,

20. und jeder von uns sehnsuchtsbangend faselte um seinen Leidensgefährten, fern und zugleich nah, verstrickt und verstrickend."

(Übersetzung von R. Geyer, Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., 192. Bd., 3. Abhdlg., 1919, S. 13.)

Rudolf von Fenis:

Ich hân mir selber gemachet die swaere
daz ich der ger diu sich mir wil entsagen.
diu mir zerwerbenne vil lîhte waere,
die fliuhe ich, wan si mir niht kan behagen.
ich minne die diu mirs niht wil vertragen;
mich minnent ouch die mir sint doch bormaere:
sus kan ich wol beidiu vliehen und jagen.
(MF. 83, 11.)

Diese Strophe paraphrasiert eine von Folquet von Marseille, die Vogt in der Anmerkung zu dieser Stelle mitteilt.

Ibn Zaidûn von Córdoba und Sevilla:

„Hat der, der dich bittet, einen Erhörer, oder der, der dir klagt, einen Heiler?"

O du, die du nahe bist, wenn du fern bist, und gegenwärtig, wenn du abwesend bist! [d. h. in seinem „Wahn", seiner krankhaften Vorstellung].

Wie soll sich über dich ein Liebhaber trösten, den eine Geliebte wie du geziert hat?" (Maqqarî, II, 191.)

Derselbe Dichter richtete an seine Geliebte Wallâda, eine Tochter Muḥammads III., des vorletzten Umaijadenchalifen von Córdoba (1024 bis 25), eine lange Ode, in der folgender Vers steht:

„Was schadet es, daß ich ihr an Adel nicht ebenbürtig bin, denn in der Liebe ist ein genügender Ersatz, um uns gleich zu machen?" (Maqqarî, II, 188, V. 28.)

Wenn man über Ibn Zaidûn und Wallâda nicht näher unterrichtet wäre, so könnte man sich gut ihr Verhältnis als das zwischen einem armen Spielmann und einer hohen Schloßherrin vorstellen, wie man das mehrfach für die Trobadors auf Grund ihrer Gedichte angenom-

men hat. Allein, die zuverlässige Biographie von Ibn Bassâm[71]) lehrt uns, daß das Verhältnis wesentlich anders war: Ibn Zaidûn (1003 bis 1070) gehörte einer der vornehmsten Familien Córdobas an und erfreute sich eines hohen Ansehens in der Gesellschaft der Hauptstadt. Andrerseits war die Umaijadendynastie schon endgültig erloschen und das Chalifat in eine Aristokratenrepublik verwandelt worden, in der die ehemalige Prinzessin Wallâda eine ziemlich bescheidene Rolle spielte. Überdies hatte sie mit Ibn Zaidûn — der, beim Machthaber Abû Ga'far in Ungnade gefallen, aus der Hauptstadt fliehen mußte — zugunsten eines Nebenbuhlers für immer gebrochen, und die obenerwähnte Ode sollte sie eben versöhnen.

„Sogar Graf Wilhelm IX. von Poitou, einer der mächtigsten Fürsten seiner Zeit, findet sich, wenn er als Troubadour auftritt, bescheiden in dessen Lage ... Ebenfalls der vornehme Jaufre Rudel von Blaya ..." (Wechssler, S. 184).

So auch Al-Ḥakam I., Emir von Andalusien (796—821):

> „Zweige des Bân-Baums [der ägyptischen Weide], die auf den Sandhügeln[72]) stolz einherschritten und sich von mir abwandten, denn sie hatten beschlossen, mich zu meiden:
>
> Sie beherrschen mich, einen Herrscher, dessen Beschlüsse sich der Liebe unterwerfen, wie einen fest gebundenen Gefangenen. (Vgl. MF. 5, 23.)
>
> Wer schützt mich vor denen [fem. Pl.], die meinem Leibe die Seele entreißen und die durch die Liebe meine Herrlichkeit und meine Macht gewalttätig wegnehmen?"
>
> (Kutubî, I, 187.)

Sulaimân al-Musta'în, Chalif von Córdoba im Jahre 1009 und wieder 1013—1016, war nach Maqqarî (I, 281) „beredt und literarisch gebildet. Zu seinen Gedichten, welche die Verse Hârûn Ar-Rašîds ‚Die drei Trauten beherrschen meinen Zügel' nachahmen, gehören folgende Verse:

> 1. O Wunder! Der Löwe fürchtet die Schärfe meiner Lanze, aber ich fürchte den Blick der schmachtenden Augen!
>
> 2. Ich trete allen Schrecknissen furchtlos entgegen, nur nicht der Abweisung und der Meidung.

---

[71]) Siehe Palencia, „Historia de la Literatura Arábigo-Española", Barcelona, 1928, S. 59, nach der Übersetzung von A. Cour, „Un poète d'Andalousie: Ibn-Zaidoûn", Constantine, 1920.

[72]) „kuṭbân", womit die weichen Hüften der Frauen sehr häufig verglichen werden, während die schlanke Taille dem Bân-Baum gleichgestellt wird.

3. Drei (Wesen) wie Marmorstatuen mit frisch glänzenden Gesichtern und zarten Körpern haben sich meiner Seele bemächtigt. . . . . .

6. Ich zitierte den Trost über sie vor (das Gericht) der Liebe, und sie [d. h. die Liebe] verhängte eine unumschränkte Herrschaft über meine unumschränkte Herrschaft!

7. Sie enthüllten die Glut in meinem Herzen und verließen mich (dann) in der Herrlichkeit meines Königtums wie einen Kriegsgefangenen.

8. Tadelt nicht einen König, der sich in der Liebe demütigt: die Demütigung vor der Liebe ist Herrlichkeit und ein zweites Königtum.

9. Was schadet es, daß ich ihr Sklave in der Liebe bin, während die Kinder der Zeit und (auch) sie meine Sklaven [d. h. Untertanen] sind?

10. Wenn ich in ihnen nicht der Herrschaft der Liebe aus Zuneigung zu ihnen gehorche, so bin ich kein (Abkömmling) des Merwân."

(Auch bei Ibn ʿIḏârî, III, 118—9, erstmalige Ausgabe, Lévi-Provençal, Paris, 1930.)

Das Gedicht des Hârûn Ar-Rašîd, das hier nachgeahmt werden soll, wird — wohl nur im Auszug — von Ibn ʿIḏârî (III, 118) zum Vergleich so mitgeteilt:

„Die drei Trauten beherrschen meinen Zügel und sind in jedem Teil [eig.: „Ort"] meines Herzens eingekehrt.

Was (ist es) mir, daß alle Menschen mir gehorchen, ich aber ihnen [d. h. den drei Fem. Pl.] gehorche, während sie [die drei Frauen] im Ungehorsam (verharren)?

Das (bedeutet) nur, daß die Macht der Liebe, durch die sie [die drei] stark sind, gewaltiger ist, als meine Macht."

(Beide Gedichte haben den Reim auf „ânî".)

Dozy („Geschichte", deutsche Übersetzung II, S. 192—3) entwirft nach Ibn Bassâm folgende Charakteristik des Chalifen Sulaimân:

„Obgleich Führer der wilden Horden, welche das ganze Reich verheert hatten, war er persönlich voll Geradheit, Sanftmut und Großmut. Er liebte die Wissenschaften, machte gute Verse und in seinen Liebschaften bewies er Zärtlichkeit, Hingabe und vollendete Ritterlichkeit ... In den Augen der Andalusier war er ein Mann ohne Treue und Glauben, ein Gottloser, Ungläubiger, Usurpator, welchen die Berbern und die Christen des Nordens auf den Thron erhoben hatten ..."

Wer denkt da nicht an den zweideutigen Ruf des Grafen Wilhelm IX., wie auch an die Minnedichtung Kaiser Heinrichs VI. und König Wenzels von Böhmen? Vgl. auch H. v. Veldeke, MF. 66, 16; Uolrich von Guotenburc, MF. 72, 37—73, 17.

Der Dame des Guiraut de Calanso liegen alle Herrscher zu Füßen:

..... son gran poder,
per so car vens princes, ducs e marques,
comtes e reis, e lai on sa cortz es,
non sec razo mas plana voluntat,
e ia nuil temps no i aura dreit iutiat.
(Appel, Chrest., Nr. 34, V. 4—8.)

(..... ihre große Macht, denn dadurch besiegt sie Fürsten, Herzöge und Marquis, Grafen und Könige, und dort, wo ihr Hof ist, folgt sie nicht der Vernunft, sondern einfach (ihrem) Willen, und nimmer mehr wird (nach) Recht geurteilt werden.)

In diesem Sinne dichtet ʿAbd al-Malik (1058—1102), „König" von As-Sahla[73]) mit einer grenzenlosen Bescheidenheit, die ganz dem Geiste des Minnesangs entspricht, aber gar nicht mit der gewöhnlichen historisch bezeugten Aufführung solcher kleinen Dynasten übereinstimmt:

„Bei Allâh! Wenn du (mich) nicht verjagst, O Ebenbild des leuchtenden Vollmonds,

so will ich meine Augen auf dieser frischen Wiese weiden, und dich mit den Wünschen verzehren und dich heimlich mit dem Herzen trinken!"
(Maqqarî, II, 197, wo jedoch der erste Vers fehlt; auch II, 384, wo statt „Wiese" „Rose" steht.)

Nach dem im allgemeinen zuverlässigen Geschichtsschreiber Ibn Ḥaijân (bei Ibn ʿIḏârî, III, 309) war dieser selbe „König" ʿAbd al-Malik mit dem fürstlichen Beinamen Gabr ad-Daula (Gewalt des Reiches) „das Übel des Zeitalters und die Schande des Jahrhunderts, (wirklich) dumm, nicht (bloß) sich dumm stellend, unbedeutend, aber nicht (bloß) geflissentlich so, ruhmlos aber sehr eingebildet ..."

Es gab jedoch nach Ibn Ḥazm in Córdoba Fälle genug, wo ein Dichter sich wirklich ein allzu hohes Ziel steckte. Im Kapitel über „die Bewahrung des Geheimnisses (der Liebe)" erzählt er (S. 35):

---

[73]) Diese Stadt, die am oberen Guadalaviar westlich von Teruel liegt, wurde nach dem Geschlechtsnamen dieses Duodezfürsten, Banû Razîn, von den Spaniern Albarracín genannt. Ibn ʿIḏârî (III, 307) nennt sie auch „Šantamarîja aš-Šarq (d. h. Santa María des Ostens), eine große Stadt im Osten Andalusiens, ... auch As-Sahla (Die Ebene) genannt."

„Manchmal ist der Grund der Verheimlichung die Furcht des Liebhabers für sich selbst im Falle einer Bekanntmachung seines Geheimnisses wegen der hohen Stellung [„ġalâla qadr“: „Erhabenheit der Würde“] der Geliebten.

Anekdote. Ein gewisser Dichter verfaßte in Córdoba ein Gedicht, in dem er der Ṣubḥ [= „Aurora“ bei Dozy], der Mutter des Mu'aijad — Gott erbarme sich seiner! —, den Hof machte. Es wurde von einem Mädchen (vor)gesungen, das bei Al-Manṣûr Muḥammad Ibn Abî ʿÂmir[74]) eingeführt worden war, damit er es kaufe, und er befahl, es zu töten.

Anekdote: Aus einem ähnlichen Grunde wurde Aḥmad Ibn Muġîṯ getötet und die Familie des Muġîṯ ausgerottet und ein Dekret gegen sie erlassen [eig. gesiegelt], daß keiner von ihnen jemals in Dienst genommen werden dürfe. So war es eine Ursache ihres Untergangs und des Erlöschens ihres Hauses, denn es blieben von ihnen nur einige herumirrende Flüchtlinge übrig. Ursache davon war seine Liebesdichtung [taġazzul] auf eine der Töchter der Chalifen. Es gibt viele solche Fälle.“

Aber die Hoheit der Geliebten ist an und für sich kein sehr gewöhnliches Minnemotiv[75]). Wechssler, der sonst mit Beispielen recht freigebig ist, führt nur eine einzige provenzalische Stelle an (S. 183), und zwar aus Wilhelm Evesque, einem späten und wenig bekannten Dichter. Der Liebeswahn findet seinen Ausdruck größtenteils indirekt in einer Reihe anderer Motive, die sich bei den Arabern und Christen ziemlich weitgehend decken. Solche Motive sind:

1. Genügsamkeit.
2. Zaghaftigkeit.
3. Verhehlung des Liebesleids.
4. Verschwiegenheit.
5. Verschweigung des Namens der Besungenen (Verstecknamen).
6. Ungestilltes Sehnen und unerfüllte Wünsche.
7. Fruchtlosigkeit der Werbung.
8. Unempfindlichkeit der Geliebten.
9. „Schöner Schein“ („mentir cortes“ oder „bel semblan“.)
10. Falsche Versprechungen.

---

[74]) Al-Manṣûr war nach Dozy (Geschichte, II, 74, 106) ebenfalls in Ṣubḥ („Aurora“) verliebt. Zum Gebrauch, das Lied durch einen anderen Mann oder eine andere Frau der Geliebten vorsingen zu lassen, vergleiche man Kaiser Heinrich, MF. 5, 20; Wilhelm IX, (Jeanroy) Nr. VIII, v. 29; Wechssler, S. 155 oben.

[75]) Im deutschen Minnesang wird es dann etwas häufiger: vgl. Morungen, MF. 134, 14; 135, 1; 145, 25; 146, 11; F. v. Husen, 52, 7; 53, 16 (Lebensgefahr!); H. v. Veldecke, 56, 19; 65,2 (?); Reinmar, 159, 3; 165, 39; 180, 10; 190, 5; Hartmann, 217, 5; Walther, L. 48, 38.

Das Wahnbild.

Bevor wir zur Erörterung der oben aufgezählten Wahnmotive übergehen, wollen wir ein anderes hiermit eng verwandtes betrachten, welches Wechssler nicht erwähnt, obwohl es wenigstens ebenso häufig vorkommt, wie einige, die er heranzieht: nämlich das des Wahn- oder Traumbildes der Geliebten. In der arabischen Dichtung aller Zeiten spielt es eine verhältnismäßig größere Rolle, hauptsächlich weil es so oft mit den anderen Wahnmotiven verbunden wird. Für die älteste Zeit vergleiche man Rückert, Ḥamâsa, Nr. 499, 508 und 570 (3). Für Spanien bringt Schack, I, 271—2, ein schönes Beispiel.

Al-Faraḍî (962—1012, Richter in Valencia seit 1009):

> „Die Länge meines Sehnens nach dir führt mir dein Bild vor die Augen und bringt dich nahe, so daß ich dir ein Geheimnis zuflüstern kann." (Maqqarî, I, 546.)

Heinrich von Morungen:

> swenn ich eine bin, si schînt mir vor den ougen.
> sô bedunket mich
> wie si gê dort her ze mir aldur die mûren. usw.
> (MF. 138, 27.)

Ibn Zaidûn in der Ode an Wallâda:

> „Halte (mir) Treue: wenn du auch mit der Vereinigung nicht freigebig bist, so befriedigt mich dein Wahnbild und die Erinnerung (an dich) genügt mir."
> (Maqqarî, II, 188, V. 47.)

Derselbe in einem anderen Gedicht:

> „Es genügt mir, daß meine Wünsche [= Phantasie] dich an einem Abend oder Morgen in deinem Lande betrachten."
> (Maqqarî, II, 190.)

Walther v. d. Vogelweide:

> In weiz niht wol wiez dar umbe sî:
> sin gesach mîn ouge lange nie:
> Sint ir mînes herzen ougen bî,
> sô daz ich âne ougen sihe sie?
> Da ist doch ein wunder an geschehen:
> wer gap im daz sunder ougen, deiz sie zaller zît mac sehen?
> (Lachmann 99, 6, V. 13—18.) Vgl. L. 74, 20.

In einem kleinen, tanzmäßigen Lied ruft Ibn Zaidûn aus:

> „O (du) Halbmond, den die Seele, nicht die Augen, erblickt!"
> (Maqqarî, II, 190, V. 8.)

Bernard von Ventadour:

Domna, si no us vezon mei huelh,
be sapchatz que mon cor vos ve.
(MW. I, 19.)

(Herrin, wenn meine Augen Euch nicht sehen, so wißt wohl, daß mein Herz Euch sieht.)

und wieder Walther v. d. Vogelweide:

Welt ir wizzen waz diu ougen sîn
dâ mite ich sie sihe durch elliu lant?
Ez sint die gedanke des herzen mîn!
(Lachmann 99, 6, V. 19—21.)

Die deutschen Minnesänger geben sich im allgemeinen weniger mit Träumen und Traumbildern ab. Man vergleiche immerhin Fr. von Husens Traumerlebnis:

In mînem troume ich sach
ein harte schoene wîp
die naht unz an den tach:
dô erwachete mîn lîp.
dô wart si leider mir benomen,
daz ich enweiz wâ si sî,
von der mir fröide solte komen.
daz tâten mir diu ougen mîn:
der wolte ich âne sîn.
(MF. 48, 23) und Morungen, MF. 145, 9,

mit dem, was Ibn Ḥazm über dasselbe Thema im Kapitel über „die Genügsamkeit“ (S. 92) zu sagen hat:

„Die Lage des (vom Traumbild der Geliebten) im Schlafe Besuchten teilt sich in vier Arten. Die erste ist ein verlassener Liebhaber, dessen Kummer lange gedauert hat und der dann seine Geliebte sich in seinem Schlafe mit ihm vereinigen sieht und sich darüber freut und erheitert, dann aber aufwacht und trauert und jammert, da er erkennt, daß das, was er erlebt hat, (bloß) Wunschbilder und Selbstgespräche waren. Hierüber habe ich gedichtet:

Du bist bei Tagesanbruch geizig, aber wenn die Nacht finster wird, da bist du gnädig.

Du machst die Sonne zu deiner Stellvertreterin bei mir. Aber weit davon entfernt! [weit verfehlt!] Diese deine Tat ist nicht gut begründet.

Dein fernes Traumbild besucht mich und kommt immer wieder zu mir, um sich mit mir zu vereinigen und mir Gesellschaft zu leisten.

Aber du hinderst mich, das Leben zu vervollkommnen, und erlaubst mir nur einen Vorgeschmack davon zu bekommen [eig.: „den Geruch wahrzunehmen"].

Es ist, als wäre ich ein Insasse des A'râf [des muḥammadanischen Purgatoriums]: Das Paradies ist nicht meine Wohnung, aber ich fürchte nicht die Hölle"[76]).

'Ubâda Ibn Mâ' as-Samâ' von Valencia (gestorben um 1030) treibt das Bild, wie so oft, auf die Spitze:

„Eine junge Gazelle, die die Begegnung mit den Menschen so sehr scheut, daß sie sich sogar vor einem Zusammentreffen mit ihrem Wahnbild scheut!

Und darum besuchte mich ihr Wahnbild, als ich in der Verbannung von ihren Formen war." (Kutubî, I, 255.)

In einem Strophengedicht desselben:

„In meinem Schlaf ist Entfliehen [d. h. der Schlaf entflieht mir] — denn ihre Herrschaft ist eine mächtige Herrschaft —, sooft ich von ihr abgewiesen werde. Aber wenn ihr Wahnbild mich besucht, so schlafe ich ruhig ein."

(Kutubî, I, Strophe 5, S. 257.)

Ein anonymer Dichter im Mustaṭraf:

„Eine Gazelle! Jeder, der sie mit einem Halbmond oder einem Vollmond vergleicht, tut ihr Unrecht!

Sie [mask. Sing.] sagte, als ich in der Einbildung [„wahm"] ihren Mund küßte: ‚Du bist zu weit gegangen!' Da verschwendete ich (geradezu) ihren Mund!"

(Mustaṭraf, II, 158—9.)

Auch Jaufre Rudel muß sich begnügen, die Liebe mit dem Traumbild der Geliebten zu genießen:

D'aquest' amor suy cossiros
Vellan e pueys sompnhan dormen,
Quar lai ay joy meravelhos,
Per qu'ieu la jau jauzitz jauzen;
(„Quan lo rossinhols", Jeanroy I.)

(Wegen dieser Liebe bin ich nachdenklich,
wachend und dann träumend im Schlafe,
denn da habe ich wunderbare Freude,
weil ich, genossen, sie genießend genieße).

---

[76]) Vgl. Ibn Ḥazm, S. 92, Z. 5: „Die Vereinigung des Geistes ist bei dir tausendmal angenehmer als eine Vereinigung des Leibes [eig. der vereinigte Leib]."

Abû Isḥâq Ibn Aijûb von Murcia (sonst unbekannt?):

„Ich bin betrunken, aber (nur) von der Liebe zu einer [mask.] gewissen (Frau)[77]).

Sooft ich den Trost [hier = Vergessenheit] wünsche, bleibt sie mir beständig vor dem Gesicht [d. h. Geistesauge]."

(Maqqarî, II, 206.)

Al-Ġazâl von Jaén (770—864), Hofdichter und Diplomat ʿAbd ar-Raḥmâns II von Córdoba:

„Sulaimâ ist asketisch gegen einen, der sich hinsichtlich der Vereinigung asketisch verhält!

Sooft ich sage: ‚Vereinige dich mit mir', findet sie mich mit ihrem Wahnbild ab.

In den anderen Nächten haben meine Augen den Schlaf abgewehrt
und (das) weiß sie am besten: warum hält sie mich mit Listen ab?

Glaubt sie, daß ich nachher irgendwelche Gunst verlangen würde?"

(Maqqarî, I, 632.)

Abû Bakr Ibn ʿAṭîja, Vater des ʿAbd al-Ḥaqq Ibn ʿAṭîja, eines Richters von Valencia (dieser 1086 geboren):

„Wie soll ich verfahren, da ich eine Geliebte habe, die (mich) meidet und mich hartherzig mit Qualen peinigt?

Als sie wußte, daß ihr Wahnbild sich mit mir vereinigte, da machte sie die Schlaflosigkeit zur Hüterin [raqîb] über meine Augen."

(Maqqarî, I, 817.)

Ein fälschlich dem Jaufre Rudel zugeschriebenes Lied verbindet ebenfalls das Motiv des hartherzigen Hochmuts mit dem des Traumbildes:

Non es reis ni emperaire
gaire
que l'aus el mantel tochar
var,
ni far q'agues acatat
grat;

---

[77]) „fulân", eig.: „zu jenem Soundso". „fulân" = span. „fulano de tal" = deutsch „N. N."

ric me fai la noig en somnjan
can
m'es vis q'e mos bratz l'enclauza.
(Jeanroy, Rudel, „chanson apocryphe",
VII, Appendice.)

(Es gibt überhaupt keinen König oder Kaiser,
der es wagt, ihren bunt schillernden Mantel zu berühren,
oder (so) zu tun, daß er (ihre) Gnade gewonnen hätte,
Ich mache mich reich nachts im Traume, da
es mir scheint, als ob ich sie in meine Arme schlöße.)

Abu 's-Ṣalt von Denia (1067—1134), der Philosoph:

„Frage mich nicht nach der Wirkung ihrer [fem.] Augen am Tage des Abschiedes: frage den, der entkommen ist!

Wenn ich ihre Wangen besäße, so würde ich sie küssen, bis ich die Mohne darauf in Veilchen verwandelt hätte.

Wenn ich einschlafen könnte, so würde ich ihr Wahnbild umarmen und das Licht des Morgens hindern, anzubrechen,

indem ich die Schwärze ihrer Augen in der Dunkelheit zerstreute und jene Locken mit den Schatten verknüpfte."
(Maqqarî, I, 532.)

Ein anonymes Zitat im Mustaṭraf enthält zwei in der arabischen Poesie immer wiederkehrende Gedanken:

„O die, von deren schmachtenden Augen mein Schmachten (kommt) und von deren schwarzen Augen die Schwärze meines Glücksloses (herrührt)!

Einst war ich nicht (einmal) mit der Vereinigung und noch mehr zufrieden; heute aber begnüge ich mich mit ihrem Wahnbild und noch weniger!"
(Mustaṭraf, II, 166.)

Ibn Ṣumâdiḥ al-Mu'taṣim, Herrscher von Almería (1051—1091):

„O du, wegen deren Ferne eine Krankheit in meinem Leibe ist, von der nichts anderes als die Nähe mich heilen wird!

Zwischen meinen Augenlidern und dem Schlaf ist ein Schlachtgedränge, gegen welches die Kämpfe von Ṣiffîn [zwischen 'Alî und Mu'âwija] Kleinigkeiten sind!

Wenn die Wechselfälle der Zeit mich von dir entfernt haben, so bringt mich die Erscheinung deines Wahnbildes dir nahe."
(Ibn Ḫallikân, Nr. 698.)

Jaufre Rudel:

Anc tan suau no m'adurmi
mos esperitz tost no fos la,
ni tan d'ira non ac de sa
mos cors ades no fos aqui.
(„No sap chantar", Jeanroy VI.)
Vgl. Morungen, MF. 127, 7; 132, 31.

(Ich schlief nie so sanft ein,
daß mein Geist nicht bald dort wäre,
und nie hatte ich so viel Trauer hier,
(daß) mein Herz nicht sogleich da wäre.)

Das Traumbild tritt auch als Bote auf:

„Sie [fem.] sprach zu einem Traumbild, das mich besucht hatte und fortgegangen war:

.Beschreibe ihn, bei Gott, und vermindre nicht noch vergrößere!'

Es antwortete: ‚Ich verließ ihn (in folgendem Zustand): wenn er vor Durst stürbe und du ihm sagtest: ‚Halt! Gehe nicht Wasser holen', so würde er nicht hingehen!'

Sie sprach: ‚Die Haltung der Treue und die Aufrichtigkeit sind sein Abzeichen.' O! wie erquickend für mein Herz ist das, was sie sagte!"
(Mustaṭraf, II, 163, anonym.)

In allen vorangehenden arabischen Gedichten über das Wahnbild konnten wir gleichzeitig Beispiele für einige von Wechsslers Wahnmotiven beobachten: Genügsamkeit, Unempfindlichkeit der Geliebten, Zaghaftigkeit, Nichterfüllung der Wünsche. Das Gedicht eines leider unidentifizierten Dichters Al-Bahâ' Zuhair im Mustaṭraf vermehrt diese durch das Motiv der falschen Versprechungen:

„Sie [mask.] verspricht mir, mich nicht zu betrügen, dann bricht sie ihr Versprechen. Und ich schwöre, sie nicht (mehr) anzusprechen, dann werde ich meineidig.

Und das ist meine beständige Gewohnheit und ihre Gewohnheit. O! ihr Schar der Verliebten, erzählt von uns[78]).

Ich sage zu ihr: ‚Vereinige dich mit mir.' Sie antwortet: ‚Ja, morgen', und drückt (dabei) ein Augenlid zu, mich verspottend und mit mir tändelnd.

---

[78]) Hier ist ein sonst öfters ausgedrückter Gedanke nur gestreift: seine Liebe ist so mustergültig, daß sie sprichwörtlich geworden ist, wie die Maǧnûns zu Lailâ oder Tristans zu Isolde, und sein Beispiel sollen die Liebenden einander zitieren und sich darüber unterhalten.

Was würde es jemandem schaden, wenn sie mich besucht hätte und wir eine kurze Weile allein gewesen wären, um uns zu unterhalten?

Ach, meine Herrin [„maulâ“, mask.] fürwahr, ich werde durch die Liebe zu dir gepeinigt. Wie lange muß ich (noch) in der Qual bleiben und mich gedulden?

Nimm einmal meinen Geist und gib mir Ruhe: ich werde (dann) nicht (mehr) erleben, (daß) ich mehrmals am Tage sterbe und wieder auferstehe[79]).

Denn ich ertrage diese Ungerechtigkeit von dir und erwarte, daß (mir) eine Wohltat von Gott geschehe[80]).

Ich flehe dich um Schutz vor dieser Grausamkeit an, die erschienen ist: deine schönsten Eigenschaften sind zu zart und sanftmütig (dazu).

Die Meinung der Leute über mich ist hin- und hergegangen, und sie haben die Gerüchte, sowohl gute als auch schlechte, vermehrt.

Aber meine Charaktereigenschaften sind durch die Liebe edel geworden und es kann nach mir fragen und nachforschen, wer will [nämlich, um die Wahrheit dieser Behauptung festzustellen].“

(Mustaṭraf, II, 157.)

Es folgen nun der Reihe nach einige spezifische Belege für jedes der oben aus Wechssler aufgestellten Wahnmotive:

1. Die Genügsamkeit oder Zufriedenheit.

Unter den spanischarabischen Dichtern ist die Selbstverleugnung wohl beim großen Minnesänger Ibn Zaidûn am stärksten ausgeprägt:

„Ein Beispiel für alles Schöne ist sie, ebenso wie mein Zustand in der Liebe zu ihr zum Beispiel [Sprichwort, Vorbild] geworden ist. (Vgl. oben S. 87, Anmerkung.)

O Moschusbrocken, O Mittagssonne! O Weidenzweig, O Gazelle der Wüste!

---

[79]) Vgl. Bernard von Ventadour:

Cen vetz muer lo iorn de dolor
e reviu de ioy autras cen.
(Appel, Chrest., Nr. 16, v. 27—8.)
(Hundertmal sterbe ich am Tag vor Schmerz und lebe vor Freude noch hundert(mal) wieder auf.)

[80]) Zur Hinwendung zu Gott vgl. den Abschnitt über „die Fruchtlosigkeit der Werbung“.

Wenn ich eine andere Hoffnung habe, als deine Zufriedenheit (mit mir), so möge ich jene Hoffnung nicht erlangen!“
(Maqqarî, I, 417.)

Uolrich von Guotenburc:

dêswâr dâ wahset an ir frome,
lât si michs lôn gewinnen.
Ichn ger niht grôzer dinge zir,
wan trôstes mîme leide.
(MF. 74, 11.) Vgl. MF. 76, 38.

Reinmar:

wil diu schoene triuwen pflegen
und diu guote,
sost mir alsô wol ze muote
als der bî vrowen hât gelegen.
(MF. 152, 24 e.)

von ir enmac ich noch ensol.
sô sich genuoge ir liebes fröunt,
sost mir mit leide wol.
(MF. 166, 38.)

Waz bedarf ich denne fröden mê,
obe mir ir genâde wonet bî?
(MF. 190, 19.) Vgl. MF. 174, 37 und 191, 1.

Zahlreiche provenzalische Beispiele bietet Wechssler S. 186—8.

Doch auch dem Ibn Zaidûn reißt einmal die Geduld:

„Gepriesen sei Gott, daß er mir die Erlogenheit dessen zeigte, was du behauptetest,

ehe die Tröstung besiegt worden war und die Sehnsucht (alles), was sie umgab, überwunden hatte!“
(Maqqarî, I, 417.)
Vgl. Morungen, MF. 145, 33. Husen, 47, 33; Gottfried, Tr. 907.

Im folgenden Verse wird er von ‘Ubâda Ibn Mâ’ as-Samâ’ von Valencia (gestorben um 1030) an asketischer Enthaltsamkeit noch überboten:

„Ich bestrebte mich um sie und begehrte von ihr das Verbotene, aber die Hochachtung hielt mich davon ab, auch nur das Erlaubte an ihr zu genießen.“
(Kutubî, I, 255.)

Bernard von Ventadour:

E qan li platz eu m’en sofert ab mens
per so c’a lieis no aveigna blastens.
(Crescini, Crestomazia, 16, v. 15—16.)

(Und wenn es ihr beliebt, so gedulde ich mich mit weniger, damit ihr kein Tadel erwachse.)

Auch wenn der arabische Dichter es schließlich zu einer Vereinigung bringt, rühmt er sich gelegentlich mit seiner heroischen Enthaltsamkeit. Obwohl die Geliebte des Ibn al-ʿAbbâr Al-Ḥaulânî, eines Hofdichters Al-Muʿtamids von Sevilla (gestorben 1041), sich seine Hand als Ruhekissen erbittet, erklärt er:

„Und ich verbrachte die Nacht durstend, ohne an die Tränkstelle zu gehen oder davon zurückzukehren" [eine uralte arabische Metapher].

(Ibn Ḫallikân, Wüstenfeld Nr. 57.)

„Wenn die Vereinigung verboten ist", sagt Ibn Ḥazm am Anfang des Kapitels über „die Genügsamkeit" (S. 89), „so muß der Liebhaber sich mit dem begnügen, was er findet. Darin ist eine Zerstreuung für die Seele, eine Beschäftigung für die Hoffnung, eine Erneuerung der Wünsche und etwas Ruhe, und zwar (in verschiedenen) Graden je nach Möglichkeit und Fähigkeit. Der erste (Grad) ist der Besuch[81]). Dieser ist eine Art von Hoffnung und gehört zum Besten, was in der Welt geschehen kann, trotz der Schüchternheit und Schamhaftigkeit, die er hervorruft, weil jeder von ihnen weiß, was in der Seele des anderen (vorgeht). Der Besuch ist von zwei Arten: bei der einen besucht der Liebhaber seine Geliebte. Diese (Art) ist sehr umfangreich. Bei der zweiten besucht die Geliebte ihren Liebhaber, aber sie können nichts tun als einander sehen und öffentlich sprechen. Hierüber habe ich gedichtet:

Wenn du mir in der Vereinigung [d. h. Zusammenkunft] fern bist, so werde ich mit einem Blick deines Auges zufrieden sein, wenn keine Vereinigung (möglich) ist.

Es genügt mir (jetzt), dir einmal am Tage zu begegnen, während ich früher mit zweimal so viel von dir nicht zufrieden war!

In gleicher Weise ist auch der Ehrgeiz eines Statthalters hoch, aber wenn seine Absetzung kommt, ist er zufrieden, (bloß) sich selbst zu retten.

Was die Erwiderung des Grußes und der Anrede angeht, so ist das auch eine Art von Hoffnung, und wenn ich in einer Qaṣîda sage:

---

[81]) „zijâra" ist hier: „Besuch bei einem öffentlichen gesellschaftlichen Anlaß" im Gegensatz zum geheimen Stelldichein, wie das folgende zeigt.

Siehe, ich verberge (meine Liebe) und begnüge mich bescheiden mit der Erwiderung eines Grußes, wenn es gerade im Augenblick gelingt,

so ist das nur für den (gemeint), der sich von einer Stufe auf eine niedrigere versetzt, da die Menschenkinder in allen Eigenschaften nur in Beziehung zu dem, was über oder unter ihnen ist, nach Vortrefflichkeit streben."

Ibn Zaidûn:

„Meine Brust ist nicht frei von Trauer über dich und mein Herz ist nicht geheilt von der Liebe zu dir.

Wie wäre es[82]), wenn du mir sehnsüchtig den Gruß entsandtest, und wäre es auch nur in einigen Atemzügen der Winde?"

(Maqqarî, II, 190, V. 11—12.)

„O östlicher Zephyr! Bringe derjenigen meinen Gruß, die mich wieder beleben würde, wenn sie aus der Ferne grüßte."

(Maqqarî, II, 187, V. 21.)

„Und wenn der Hüter zufällig unachtsam ist, so bin ich mit einem kurzen, flüchtigen Gruß zufrieden."

(Maqqarî, II, 193.)

„O Gazelle, die mich gebunden in die Hand der Leiden geliefert hat!

Fürwahr, ich habe die Süße des Schlummers nicht gekostet, seitdem du mich meidest.

Möchte mir doch ein Wink von dir oder ein hilfreicher Blick zuteil werden!"

(Maqqarî, II, 194.) Vgl. S. 114.

Guilhem von Cabestanh:

Qu'una no porta benda,
qu'en prezes per esmenda
jazer ni fos sos druz,
per las vostras saluz.

(Wechssler, „Kulturproblem", S. 188.)

(Denn keine trägt eine Gesichtsbinde [Schleier?] [d. h. es gibt keine vornehme Frau], deren Bettgenosse oder Liebhaber zu sein ich als einen Ersatz für Eure Grüße schätzen würde.)

---

[82]) „wa-in" mit Indikativ Imperf., eine Konstruktion, von der Fischer (Arabische Chrestomathie, Glossar, S. 9, s. v. „in") sagt: „höfliche Form eines Vorschlags Höherstehenden gegenüber".

Heinrich von Morungen:

mir wart niht wan ein schouwen
von ir, und der gruoz,
den si teilen muoz
al der werlte sunder danc.
(MF. 123, 38.)

Fr. von Husen:

Wâfen, waz habe ich getân sô zunêren
daz mir diu guote ir gruozes erbunde?
(MF. 53, 7.)

Vgl. ferner: Guotenburc 74, 13; 76, 38. Reinmar: 152, 24 g; 156, 5; 166, 39; 174, 37; 187,35. Hartman: 208, 24; 213, 35. Walther, L. 56, 14, 12.

Eine Parallele von ganz besonderer Wichtigkeit ist Dantes „Vita Nuova", Cap. 18:

„Lo fine del mio amore fue già lo saluto di questa donna ... ed in quello dimorava la beatitudine che era fine di tutti li miei desiderii" (von Wechssler S. 204 zitiert).

So sehr der arabische und der christliche Minnesang in diesem Geist der Selbstverleugnung einander nahe stehen, ebenso fern steht ihnen beiden der weltkluge und draufgängerische Ovid, der uns unvergleichlich mehr an Pope, Voltaire oder Heine als an Ibn Zaidûn, Bernard von Ventadour oder Reinmar erinnert, wenn er dem angehenden Liebhaber solche Ratschläge gibt wie:

Quis sapiens blandis non misceat oscula verbis?
Illa licet non det; non data sume tamen.
Pugnabit primo fortassis; et, „Improbe," dicet:
pugnando vinci sed tamen illa volet.
Tantum, ne noceant teneris male rapta labellis,
neve queri possit dura fuisse, cave.
Oscula qui sumsit, si non et caetera sumet:
haec quoque, quae data sunt, perdere dignus erit.
Quantum defuerat pleno post oscula voto!
hei mihi! rusticitas, non pudor ille fuit.
Vim licet appelles; grata est vis ista puellis:
quod juvat, invitae saepe dedisse volunt.
Quaecumque est subitâ Veneris violata rapinâ,
gaudet: et improbitas muneris instar habet. etc.
(Ars Amatoria, I, 663—676.)

Ah! nimia est juveni propriae fiducia formae,
expectat si quis, dum prior illa roget!
Vir prior accedat: vir verba precantia dicat.

Excipiet blandas comiter illa preces.
Ut potiare, rogâ: tantum cupit illa rogari.
Da causam voti principiumque tui. etc.
(Ars Amatoria, I, 707—712.)

Guilhem von Cabestanh wäre zufrieden, wenn seine Dame sich nur herabließe, ihn Freund zu nennen:

Ai! si er ja, donna, l'ora qu'ieu veya
que per merce me vulhatz tant honrar
que sol amic me denhetz apellar!
(„Lo jorn qu'ieu.us vis", MW. I, 109.)

(Ach! ob einmal, Herrin, die Stunde kommen [eig. sein] wird, wo ich sehe, daß Ihr aus Erbarmen [oder: Gnade] mich soviel ehren wollt, daß Ihr mich nur Freund zu nennen geruht?)

aber für Ovid ist sogar das Freundschaftsverhältnis selbst nur eine List, ein Mittel zum Zweck:

Hoc aditu vidi tetricae d a t a v e r b a puellae:
qui fuerat cultor, factus amator erat.
(Ars Amatoria, I, 719—22.)

Nomen amicitia est, nomen inane fides.
(Ars Amatoria, I, 740.)

Ja, Ovid verurteilt den Minnesang überhaupt, wenn er mahnt:

Hei mihi! n o n t u t u m e s t, q u o d a m e s, l a u d a r e sodali.
Cum tibi laudanti credidit, ipse subit.
(Ars Amatoria, I, 741—2.)

2. Die Zaghaftigkeit.

Dieser Zug der arabischen Liebesdichter wird mit charakteristischer Zartheit dargestellt in den anonymen Versen

„Bei Gott, eurem Herrn (beschwöre ich euch)! Kehrt (ihr beide) bei meiner Bewohnerin [mask.][83]) ein und macht ihr Vorwürfe: vielleicht werden die Vorwürfe sie günstig stimmen.

Und spielt auf mich an und sagt in eurem Gespräch: ‚Was würde es schaden, wenn du ihm zu einer Vereinigung mit dir verhülfest?'

Und wenn sie lächelt, so sagt freundlich: ‚Was hat dein Sklave getan, daß du ihn durch die Meidung zugrunde richtest?'

---

[83]) So nennt der Dichter seine Angebetete, weil sie sein Herz bewohnt (s. oben den Abschnitt über „das Herz").

Aber wenn sich euch der Zorn an meiner Herrin [„saijid“] zeigt, so führt sie in die Irre, indem ihr sagt: ‚Wir kennen ihn nicht.‘ “

(Mustaṭraf, II, 167.)

Graf Wilhelm IX. von Poitou:

Ren per autruy non l'aus mandar,
tal paor ay qu'ades s'azir,
ni ieu mezeys, tan tem falhir,
no l'aus m'amor fort assemblar.

(„Mout jauzens“, v. 43—46.)
Vgl. Nr. X (Jeanroy), v. 10—12.

(Ich wage ihr nichts [d. h. keine Botschaft] durch einen Andren zu senden, so viel Furcht habe ich, daß sie sofort zürne; noch wage ich selber — so sehr fürchte ich, mich zu vergehen — meine Liebe klar zu zeigen.)

Vgl. B. v. Ventadour, „Non es meravelha“, Str. VI, Appel, S. 186; MW. I, 12 und 16; Giraut de Borneil, „Ailas! Com mor!“, MW. II, 51; und Wechsslers Zitate, S. 184—5.

Reinmar:

ich getar dich niht gebiten
noch enkan.
(MF. 176, 19.)

Ferner: Reinmar, MF. 153, 23; 194, 11; 179, 15 und 183, 15. Morungen, MF. 146, 30; 140, 1; 135, 29. Wechssler, S. 259—264, 268. H. v. Veldeke, MF. 63, 10.

3. Verhehlung des Liebesleides.

Altarabische Beispiele s. Rückert, Ḥamâsa, Nr. 549 und 580. Ein anonymes Gedicht im Pseudo-Gâḥiẓ (Leidener Ausg. 1898, S. 215):

„Wie lange schon verberge ich (m)eine Liebe zu dir, eine verborgene und merkwürdige!

Wie ist die Heilung desjenigen zu erhoffen, der dem Arzt die Krankheit verhehlt?“

Bernard von Ventadour:

Meravilh me cum puesc durar
que no'lh demostre mon talan
quant ieu vey mi dons, ni l'esgar.
(MW. I, 12.)

(Es wundert mich, wie ich es aushalten kann, daß ich ihr nicht meinen Wunsch zeige, wenn ich meine Herrin [formal männlich!] sehe und betrachte.)

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Trennung“ (S. 81):

„Ich verbarg mich vor den Augen (der Leute), aber meine Liebe war (trotzdem) offenbar. Wundre dich über Akzidenzien[84]), die erscheinen, obwohl kein Individuum[85]) (vorhanden ist)!“ (Vgl. B. v. Ventadour, „Tant ai mo cor“, v. 42.)

Abu 'l-Walîd von Secunda (Vorort von Córdoba), ein älterer Zeitgenosse des Ibn Sa'îd al-Maġribî (dieser 1214—1274):

„Als ich eines Tages eine (Gelegenheit zum) Klagen gewann, da sagte sie zu mir: ‚Wo ist all das, was du behauptest?

Es sind keine Tränen oder Siechtum (da). Was zeugt für dich über das, was du behauptest?‘

Ich antwortete: ‚Laß mich an meiner Krankheit sterben, denn auch wenn mich der Liebesgram zernagte, würde ich ihn nicht zeigen.‘“

(Maqqarî, II, 151.)

Aus einem anonymen südfranzösischen Gedicht:

Non aus semblan ni vejaire
faire
q'eu l'am, ni l'aus desamar,

. . . . .

(„Qui no sap“, „Jaufre Rudel, chanson apocryphe“, Ausg. Jeanroy, S. 18.)

(Ich wage nicht zu zeigen oder zu erkennen zu geben, daß ich sie liebe, und wage auch nicht, aufzuhören, sie zu lieben ...) Vgl. B. v. Ventadour, MW. I, 12 u. 16.

Uolrich von Guotenburc:

Si endarf niht merken daz ich strebe
nâch mînes leides ende.
ich muoz ez tuon die wîle ich lebe.
hân ich es missewende,
desn mac ich niet.
mîn herze nie von ir geschiet,
noch niemer wil,
es gelte lützel oder vil.
(MF. 72, 29.)
Vgl. Morungen, MF. 136, 12; Gottfried, Tr. 200.

---

84) „a'râḍ“: philosophischer Terminus des Averroës = „symbebêkóta“ des Aristoteles.

85) „šaḫṣ“ = „átomos“.

Man vergleiche hiermit Ibn Zaidûn:

„Mein Geheimnis war verborgen, aber nun ist es enthüllt. Es führt für mich kein Pfad von dir fort. Sei gegen mich, wie du auch (sein) willst!“

(Maqqarî, II, 194.)

und wiederum Uolrich von Guotenburc:

mînes kumbers dest ze vil:
waz hilfet daz, ob ich ez hil?
(MF. 75, 29.)

Kamâl ad-Dîn Ibn an-Nabîh (unidentifiziert):

„Wie lange soll ich meinen Kummer verbergen, während meine Tränen das innigste Geheimnis enthüllen?

Wie lange soll ich einer Tändelnden [mask.] mein Liebesleid klagen? Weh dem, der sich wegen des Sorgenfreien grämt!“

(Mustaṭraf, II, 163.)

Heinrich von Morungen:

Wê wie lange sol ich ringen
umbe ein wîp der ich noch nie wort zuo gesprach?
(MF. 135, 9.)

Ibn Sanâ' al-Mulk (Kairo 1155—1212):

„Ich sprach: ‚O Herz, Geduld!‘ (aber) es geduldete sich nicht.

Beim Propheten! Was ist die Liebe (anders) als Trübsal?

Ich verbarg meine Liebe, aber es erschienen die Tränen und das Siechtum als Zeugen.“

(Mustaṭraf, II, 191, Leitstrophe.)

Weitere deutsche Parallelen über die Verhehlung des Liebesleids:

Sevelingen: MF. 12, 5.
Fenis: 81, 26.
Rugge: 103, 23; 107, 10.
Morungen: 138, 25.
Reinmar: 150, 23; 163, 8; 164, 34; 171, 27; 173, 25; 191, 34; 196, 36; 204, 1.

4. Die Verschwiegenheit.

Beispiele aus der altarabischen Poesie findet man bei Rückert, Ḥamâsa, Nr. 476, 521, 533, V. 5, 567.

Abu 'l-ʿAtâhija (748—828) von Bagdad, der anscheinend nur durch seine Liebe zu ʿUtba, einer Sklavin des Chalifen Al-Mahdî, in Beziehung zum Hofe stand:

„Wenn das (Liebesleid), das in mir ist, heftig wird, ist es meine beste Art (des Verhaltens) dafür, die Hand auf die Wange zu legen und zu schweigen."

(Mustaṭraf, II, 168.)

Reinmar:

nû swîge ich und nîge dar.
(MF. 157, 10.)
Ferner: MF. 163, 24; 180, 19 ff.; 188, 28; 136, 15.

Heinrich von Morungen:

sô swîg ich als ein stumbe,
der von sîner nôt niht gesprechen enkan,
wan daz er mit der hant sîniu wort tiuten muoz.
als erzeige ich ir mîn wundez herze.
(MF. 135, 32.)
Vgl. Bligger, MF. 118, 10; Gottfried, Tr. 953, 7563.

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Geheimhaltung" (S. 33) oder „tougen minne":

„Zu den Eigenschaften der Liebe gehört auch die Verhehlung mit der Zunge und die Leugnung des Liebhabers, wenn er gefragt wird, die Vortäuschung der Geduld und (der Umstand), daß er ein sorgenfreier Frauenfeind zu sein vorgibt und das zarte Geheimnis und die lodernde Liebesglut in seiner Brust verleugnet, welches sich jedoch in seinen Bewegungen und in seinen Augen zeigt und wie das Feuer in der Kohle oder das Wasser in der (scheinbar) trockenen Scholle (in ihm) schleicht. Manchmal gelingt es anfangs, den nicht Scharfsinnigen irrezuführen, aber dies wird auf die Dauer unmöglich."

Bernard von Ventadour:

Non es enuegz ni falhimens
ni vilania, so m'es vis,
mais d'ome quan se fai devis
d'autrui amor, ni conoissens.
Enoios! e que us enansa
de me far enueg ni pesansa?
Quasqus si deu de son mestier formir;
me confondetz, e vos non vei jauzir.
(MW., I, 17.)

(Es gibt keinen größeren Verdruß, Verstoß oder Gemeinheit — scheint es mir —, als (der) eines Mannes, wenn er sich zum Errater und Kenner der Liebe eines Anderen macht. Verdrießlicher! und was nützt es Euch, mir Ärger und Sorge zu machen? Jedermann soll sich um sein (eigenes) Handwerk kümmern; Ihr richtet mich zugrunde und (doch) sehe ich Euch nicht genießen.)

Vgl. Wilhelm, IX, Nr. IX (Jeanroy), v. 39.

Friderich von Husen:

mich sehent manige tage
die liute in der gebaere
als ich niht sorgen habe,
wan ichs alsô vertrage.
(MF. 52, 3.) Vgl. MF. 49, 25; 48, 32.

Reinmar:

Swer mir des erban, ob ich si minne tougen,
seht der sündet sich.
(MF. 138, 25.)

ich weiz vil wol waz mir den schaden gemachet hât!
daz ich si niht verhelen kunde swaz mir war.
(MF. 157, 7.) Vgl. MF. 173, 25. Gottfried, Tristan 933.

Ibn Ḥazm (S. 34):

„Anekdote: Ich kenne jemand, der von etwas Derartigem geprüft wurde: die Liebe bewohnte seine Brust und er bestrebte sich, sie zu leugnen, bis die Sache unerträglich wurde und sowohl diejenigen, die zufällig die Kenntnis erwerben konnten, wie auch solche, die es nicht konnten, sie [d. h. die Sache] an seinem Benehmen erkannten. Er hatte die, die ihm etwas (auch nur) andeuteten, entrüstet zurückgewiesen und geschmäht, so daß, wer unter seinen Freunden bei ihm in Ansehen stehen wollte, ihn (vorsätzlich) zum Glauben verleitete, daß er seine [d. h. des Liebhabers] Verleugnung für wahr halte und alle, die anders darüber meinten, als Lügner ansehe. Das erfreute ihn. Ich weiß, daß er eines Tages mit Einem zusammensaß, der auf sein Geheimnis anspielte, während er es mit aller Entschiedenheit verleugnete. Da kam die Person vorbei, die zu lieben er im Verdacht stand. Und kaum waren seine Augen auf seine Geliebte gefallen, da wurde er aufgeregt und legte sein bisheriges Aussehen ab, seine Gesichtsfarbe wurde bleich und seine Worte, die bisher scharfsinnig und verständig gewesen waren, wurden zusammenhanglos. Der Mann, der sich mit ihm unterhielt, unterbrach ihn, obwohl er selber die Nachricht verlangt hatte, die er [d. h. der Liebhaber] eben erzählte. Man sagte zu ihm: ‚Was fehlt dir?' Er antwortete: ‚Das, was ihr vermutet! Sei der Entschuldigte [d. h. der Entschuldbare] entschuldigt und der Getadelte [d. h. der Tadelnswerte] getadelt!'

Hierüber habe ich gedichtet:

Er lebt nur, weil der Tod sich seiner erbarmt wegen der Qualen des Siechtums, die in ihm zu sehen sind!

und ebenfalls:

> Die Tränen des zärtlichen Liebhabers fließen und (so) wird der Schleier über der Liebe zerrissen.
>
> Das Herz ist, wenn sie [mask.: die Geliebte] erscheint, wie ein Qaṭâ-Vogel [„ardea stellaris", eine Reiherart], den ein Netz umfängt.
>
> O, unsere Freunde, sprecht, denn die Ansicht(en) sind widersprechend [eig.: zweifelhaft, mehrdeutig, ungewiß]:
>
> Wie lange werde [oder: soll] ich es verheimlichen, da ich es nicht aufgeben kann?

Dies geschieht nur im Falle, daß der Trieb zur Verheimlichung und Beschützung sich der Natur [Trieb] des Liebhabers widersetzt und ihn besiegt. Dann steht ein solcher Mann verwirrt zwischen zwei verzehrenden Feuern."

Bernard von Ventadour:

> Qu'amar pot hom e far semblan alhor,
> e gen mentir lai on no val autor;
> bona domna, ab sol qu'amar mi denhs
> ja per mentir ieu no serai atenhs.
> (MW., I, 11.)

(Denn man kann lieben und den Schein erwecken, (als liebe man) anderwärts, und artig lügen dort, wo kein Zeuge nützt; gütige Herrin, wenn du nur geruhst, mich zu lieben, so werde ich nimmer anstehen, zu lügen.)

Reinmar:

> Frouwe, ich hân noch mê getân,
> dunket mich,
> dan diu liebe mir gebôt:
> ich enkunde ez nie verlân,
> hôrte ich dich
> nennen, ine wurde rôt.
> Swer dô nâhe bî mir stuont,
> sô die merkaere tuont,
> der sach herzeliebe wol
> an der varwe mîn.
> sol ich dâ von schuldic sîn?
> (MF. 176, 27.)

Vergleiche ferner Dantes „Vita Nuova" und folgende Stellen aus MF.: Johansdorf, 91, 17; Rugge, 106, 28; Horheim, 115, 9 und 16; Morungen, 127, 1; 130, 12; 132, 11; 135, 9 und 25; Reinmar, 152, 24a; 164, 21; 170, 22; 194, 37; Hartman, 206, 29.

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Geheimhaltung“ (S. 36):

„Zuweilen ist der Grund der Verheimlichung der, daß die Geliebte nicht verscheucht werden oder daß man sie nicht durch Scheu entfernen möge. Ich kenne nämlich Einen, dessen Geliebte ihm eine ruhige Gesellschafterin ist, aber wenn er ihr den geringsten Grund (zum Glauben) zeigte, daß er sie liebe, so würde sie sich so weit wie die fernen Plejaden von ihm entfernen. Dies ist eine Art von Diplomatie. Zuweilen hätte die Unbefangenheit dieses Liebhabers gegen seine Geliebte den höchsten Grad und das entfernteste Ziel erreicht, aber kaum hatte er ihr seine Empfindungen bekanntgemacht, da konnte er angesichts des Hochmuts und Mutwillens der Geliebten nicht mehr das Geringste erreichen und die zuversichtliche Aussicht auf den Besitz ihres Herzens wurde versperrt. Jene Unbefangenheit verging und die erkünstelte Verstellung und die lügenhaften Ausreden setzten ein. Er war (bisher) ein Bruder, aber (nun) wurde er zum Sklaven, zum ‚Nadir‘, zum Gefangenen. Und wenn er etwas allzu sehr hätte merken lassen, so daß auch die Umgebung seiner Geliebten es erfahren hätte, so hätte er sie nur (noch) im Traum gesehen und das Wenige und das Viele wäre unterbrochen (geblieben) und es hätte ihm (nur) zum Schaden gereicht.“

Bernard von Ventadour:

Que tan luenh mi lansa
la bella cui am fort,
quan quier s'amistansa,
cum s'ieu l'avia tort:
tan n'ai de pezansa
que totz m'en desconort;
mas non fatz semblansa
qu'ades chant e m deport.

(Denn die Schöne, die ich sehr liebe, wirft mich so weit fort, wenn ich ihre Freundschaft wünsche, als ob ich ihr unrecht getan hätte; so viel Kummer habe ich von ihr, daß ich mich darüber ganz entmutige; aber ich gebe kein Zeichen [Schein] davon, sondern singe immer und ergötze mich.)

Heinrich von Veldeke:

Got sende ir ze muote
daz si ez meine ze guote,
wan ich vil gerne behuote
daz ich ir iht spreche ze leide
und iemer von ir gescheide.
(MF. 63, 20.) Vgl. MF. 67, 3.

Reinmar:

dô si daz vernam
daz ich niemer von ir komen kunde,
dô was si mir iemer mêre
in ir herzen gram
unde erbôt mir leit ze aller stunde.
alsô hân ich si verlorn,
und wil nu, dêst ein niuwer zorn,
daz ich si der rede gar begebe.
weiz got, niemer al die wîle ich lebe.
(MF. 161, 6.)
Vgl. MF. 153, 23—31; 186, 35; 191, 34; 160, 22; 157, 6.

Über das Redeverbot: Reinmar: MF. 177, 17; 178, 14 u. 24; 187, 2.
Morungen: MF. 123, 24.

Ibn Ḥazm (S. 36):

„Zuweilen ist einer der Gründe der Verheimlichung die Scham, die den Menschen überkommt[86]), und zuweilen ist der Grund der, daß der Liebhaber von seiner Geliebten Entfremdung und Abwendung erfahren hat und daß er, da er einen stolzen Geist hat, seine Empfindungen verdeckt, um nicht einem Feinde Ursache zur Schadenfreude darüber zu geben oder um ihnen [den Leuten] und seiner Geliebten seine Gleichgültigkeit zu zeigen."

Die Bewahrung des Liebesgeheimnisses ist für Andreas Capellanus so wichtig, daß sogar das Ausbleiben jeder Nachricht von einem schon lange Zeit abwesenden Liebhaber damit gerechtfertigt wird:

„Nam quod literarum vel nunciorum visitatione abstinuisse narratur, magnae sibi potest prudentiae reputari, cum nulli extraneo ei liceat hoc aperire secretum. Nam si literas emisisset, quarum tenor esset portatori celatus, nuncii tamen pravitate, vel eodem in itinere mortis eventu sublato, facile possent amoris arcana diffundi." (14. Liebesurteil, fol. 0, 2 b, Trojel, „Middelalderens Elskovshoffer", Kopenhagen, 1888, S. 151.)

5. Verschweigung des Namens der Geliebten.

Der Deckname ist bei den Arabern eine recht alte Institution: Baššâr Ibn Burd (Baṣra und Bagdâd, gestorben 783):

---

[86]) Vgl. Giraut de Borneil:
Car sui trop vergonhos e fis.
(„Ailas! com mor!", MW. II, 51.)
(Denn ich bin zu schamhaft und treu
[aufrichtig, lauter].)

„O Kühlung [d. h. Erquickung] des Auges! Fürwahr, ich nenne dich nicht. Ich nenne eine Andre beim Zunamen [kunja] und beim Namen [ism] und meine dich."
(Mustaṭraf, II, 168.)

Ibn Zaidûn in der Ode an Wallâda:

„Ich nenne dich aus Respekt und Verehrung nicht. Dein hoher Rang[87]) genügt mir als Ersatz dafür [d. h. enthebt uns der Notwendigkeit, dich zu nennen].

Da du einzig [d. h. unvergleichlich] bist und in keiner Eigenschaft eine Genossin hast, genügt uns die Beschreibung, um zu erklären und deutlich zu machen."
(Maqqarî, II, 188, V. 32—33.)
Vgl. Wechssler, S. 205, und Veldeke, MF. 58, 17.

Hiermit dürfte es zusammenhängen, daß die arabischen Dichter, wie schon mehrmals erwähnt, seit dem 10. Jahrhundert die Geliebte ausschließlich mit männlichen grammatischen Formen bezeichnen, sofern ihr wirklicher Frauenname im Gedicht nicht vorkommt. So redet auch der Trobador seine Dame oft mit der formal männlichen Form „mi-dons" (meine Herrin) an und gibt ihr männliche Decknamen wie: „Bel Vezer" (B. v. Ventadour, „Lo gens tems", MW. I, 13, v. 65); „mon Cortes" (B. v. Ventadour, „Non es Meravelha", Appel, Lieder S. 186); „Tristans" (B. v. Ventadour, „Can vei", MW. I, 32, v. 57); „Desirat" (Arnaut Daniel, „Lo ferm voler", Audiau, S. 60, v. 39). Bertran de Born nennt die Adressatin eines Liedes („Rassa", MW. I, 270) sogar „Bel-Senhor":

Papiols, mon chantar recor
en la cort mon mal Bel-Senhor.
(v. 61—2.)

(Papiol, bringe schnell mein Lied an den Hof meines bösen „Bel-Senhor".)

Ibn Ḥazm im Kapitel über „Die Geheimhaltung" (S. 35):

„Zuweilen ist der Grund der Verheimlichung die Rücksicht des Liebhabers auf seine Geliebte. Dies ist wirklich einer der Beweise der Treue und des Adels des Charakters. Hierüber habe ich gedichtet:

Die Leute wissen, daß ich ein verliebter Jüngling bin, betrübt und kummervoll, aber über wen?

Wenn sie meinen Zustand sehen, sind sie überzeugt, aber wenn sie untersuchen, kehren sie zu den Vermutungen zurück.

---

[87]) „qadr"; auch: „Macht, Wert, Würde".

Es ist wie eine Schrift, deren Züge man deutlich sieht, die aber nicht klar erscheint, wenn man sie zu erfassen [entziffern] sucht,

wie die Stimme einer Taube in einem Walde, die auf jedem Zweig den Ton wiederholt:

unsere Ohren ergötzen sich an ihrem angedeuteten Gedanken, aber ihr (eigentlicher) Sinn ist dunkel und unverständlich.

Sie sagen: ‚Bei Gott, nenne (uns) die, deren Liebe dir den gesunden Schlummer verbietet.‘

Aber weit entfernt von dem, was sie anstreben, ist das Vergehen der Sinne und der Sturz in das Unglück.

Ihr Mund wird immer in der Verwirrung der Zweifel (befangen) sein, mit einer Vermutung wie eine Gewißheit und mit einer Gewißheit wie eine Vermutung.“

Bernard von Ventadour:

D'una ren m'aonda mos sens,
qu'anc nulhs hom mon joi no m'enquis
qu'ieu voluntiers no l'en mentis;
quar no m par bons essenhamens,
anz es folia et enfansa,
qui d'amor a benenansa,
qu'a om n'auze son fin cor descubrir,
si no l'en pot o valer o servir.
(MW. I, 16.)

(In einer Sache hilft mir mein Verstand: nie hat mich jemand nach meiner Freude gefragt, daß ich ihm nicht gern darüber löge; denn es scheint mir keine gute Lebensart [Erziehung], sondern Torheit und Kindlichkeit, daß einer, der in der Liebe Glück hat, irgend jemand sein treues Herz zu entdecken wagen sollte, wenn er ihr nicht helfen oder dienen kann.)

„Den wahren Namen der Geliebten anzugeben“, sagt Pfeiffer im Vorwort zu Walthers Lied Nr. 19, „galt im Mittelalter bei den deutschen wie bei den provenzalischen Minnesängern für die größte Ungezogenheit.“ Aber der Gebrauch, den wirklichen Namen durch einen Decknamen zu ersetzen, scheint sich bei den Deutschen nie recht eingebürgert zu haben. „Des Minnesangs Frühling“ bietet kein einziges Beispiel dafür. Erst Walther von der Vogelweide verwendet zweimal Versteckname, und zwar von denselben beiden Typen wie bei den Arabern: (1) „Genâde“ und „Ungenâde“ (L. 63, 32), den allegorischen Namen, wie „Fauz“ („Erfolg“, „Sieg“) im arabischen Zitat oben, S. 33;

(2) „Hiltegunde“ (L. 73, 23), den heroischen Namen wie die arabischen Decknamen „Lailâ“, „Salma“, „Sulaima“.

6. Ungestilltes Sehnen und unerfüllte Wünsche.

Dieses Motiv erscheint in der arabischen Dichtung am häufigsten in der Form der „Geduld“ („ṣabr“ = „Ausdauer, Enthaltsamkeit, Selbstbeherrschung“):

Die Geduld.

Al-ʿUtbî (gestorben 843), nach Hammer (III, 718) Verfasser eines „Buches der Gedichte der Araber der Wüste“ und eines „Buches der Weiber, die erst liebten und dann grollten“:

> „Es sind Spuren der Tränen auf meinen Wangen aus Gram über dich erschienen und in meinem Herzen sind Wunden.
>
> Die Ausdauer [„ṣabr“] wird in allen Landen gelobt, außer (der Ausdauer) gegen dich, denn diese wird getadelt.“
>
> (Mustaṭraf, II, 169.)

Ibn Zaidûn:

> „Ich geduldete mich in der Überzeugung, daß der, der sich geduldet, mit dem Erlangen seiner Wünsche beglückt wird.“
>
> (Maqqarî, II, 194.)

Giraut de Borneil:

> ——— E s'ela.m respon lach ni mal?
> ——— Sias sofrens,
> que totz temps bos sofrire vens!
> („Ailas! com mor!“, MW. II, 51, v. 32—4.)

(——— Und wenn sie mir eine schlechte und häßliche Antwort gibt? ——— Sei geduldig, denn zu allen Zeiten siegt die ruhige Geduld!)

Vgl. Cercamon, „Puois nostre temps“, v. 13; Wilhelm IX., „Pus vezem“, Nr. VII (Jeanroy), v. 23.

Guilhem de Cabestanh:

> E ges maltraitz no m'en fai espaven,
> sol qu'ieu en cug e ma vida aver
> de vos, dompna, calacom jauzimen.
> („Lo jorn“, MW., I, 109.)

(Kein Übelerdulden erschreckt mich, wenn ich nur glaube [hoffe], in meinem Leben dadurch von Euch, Herrin, irgendeinen Genuß zu haben.)

Reinmar:

zer welte ist niht sô guot daz ich ie sach sô guot gebite.
swer die gedulteclîchen hât,
der kam des ie mit fröiden hin.
alsô ding ich daz mîn noch werde rât.
(MF. 163, 1.)

Vgl. MF. 165, 24; 181, 2; Morungen, 84, 28; Walther, L. 49, 25, 19.

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Meidung" (S. 65):

„Sei beharrlich, denn das Wasser müht sich mit den Steinen ab, wenn es lange darauf stößt, und geht schließlich durch.

Vermehre (deine Bemühungen) und sei nicht träge; betrachte das Viele, das du getan hast, als wenig, denn das Ausrinnende ist kein Meer und es sickert in den Boden.

Wenn der Mensch (gewohnheitsmäßig) Gift verbrauchte, so würde es ihn ernähren und ihm als eine erprobte Speise gelten."

Bernard von Ventadour:

Tant er gen servitz per me
son dur cor felh et iratz,
tro sia totz adoussatz,
ab ben dir et ab merce:
qu' ieu ai ben trobat legen,
que'l gota d'aigua que chai
fer en un loc tan soven
que trauca la peira dura.
(MW., I, 27.)

(So artig [höflich] wird von mir ihr hartes, treuloses und grollendes Herz bedient werden, bis es ganz erweicht wird mit freundlichen Worten und Herzensgüte: denn ich habe beim Lesen gefunden, daß der Wassertropfen, der fällt, so oft auf eine Stelle schlägt, daß er den harten Stein durchlöchert.)

Ein ganz ähnlicher Gedanke findet sich schon bei Ovid:

Quid magis est saxo durum? quid mollius undâ?
dura tamen molli saxa cavantur aquâ.
Penelopen ipsam, persta modo, tempore vinces.
(Ars Amatoria, I, 475—7.) Vgl. „Ex Ponto", IV, 10, 5.

Es sei hier ein für allemal hervorgehoben, daß ich auch bei den auffälligsten Parallelen dieser Art eine mittelbare oder unmittelbare Übernahme nicht für unbedingt ausgemacht halte. Dies pflegt bei den

Forschern zu geschehen, die klassische Vorbilder suchen, sobald sich eine auch nur bescheidene und allgemeine Übereinstimmung zwischen der lateinischen Lyrik und dem Minnesang findet. Dabei werden gerade diejenigen Einwände oft achtlos übergangen, die gegen arabische Parallelen so häufig erhoben werden, nämlich dieser oder jener Gedanke sei so naheliegend oder gemeinmenschlich, daß er zu jeder Zeit und in jedem Weltteil ganz unabhängig neu entstehen könne. Ich erkenne die Triftigkeit dieses Arguments durchaus an und kritisiere nur die Inkonsequenz in seiner Anwendung. Das Vorkommen eines gegebenen Gedankens oder Bildes bei einem lateinischen Dichter schließt die Möglichkeit, daß dieselben Gedanken oder Bilder von einem Südfranzosen oder Deutschen neu geboren worden seien, selbstverständlich keineswegs aus. Nachdem man den Trobadors — um sie vor der arabischen These zu schützen — doch ein gewisses Maß von Originalität eingeräumt hat, kann man sie konsequenterweise nicht wieder völlig abhängig von den Römern machen. Anderseits darf das Vorkommen einer bestimmten provenzalischen Idee bei einem Römer der Möglichkeit einer Übernahme aus dem Arabischen ebensowenig im Wege stehen, wie wenn jener Römer sie nie schriftlich niedergelegt hätte. Falls ein Trobador jemals in die Lage kam, einen Gedanken von den Arabern zu entlehnen, so versicherte er sich natürlich nicht zuerst, daß ihn nicht schon ein Römer geäußert habe. Das klingt wie eine äußerst banale Binsenwahrheit, und doch verleugnen sie diejenigen stillschweigend, die der Originalität eines Trobadors automatisch mißtrauen, sobald sie eine lateinische Parallele finden.

Wenn wir Bernard von Ventadour beim Wort nehmen wollen, so hat er den Gedanken vom Wassertropfen in einer Schrift gefunden („ieu ai ben trobat l e g e n"). Nun gab es aber nach Brinkmann („Entstehungsgeschichte des Minnesangs", S. 55, oben) keine provenzalischen Übersetzungen Ovids und wir haben absolut keinen Grund, anzunehmen, daß Bernard von Ventadour lateinkundig war. So eifrig das Latein als Schriftsprache in den Klöstern, Kirchen und Kanzleien auch gepflegt worden sein mag, so war es doch für die sonstigen Laien schon eine völlig tote Sprache[88]).

---

[88]) Bei Wilhelm IX bezeichnet „lati" X, 3 das Vogelgezwitscher (vgl. Ibn-Ḥazm oben S. 103 v. 2) und X, 25, „estraing lati", das Kauderwelsch der Verleumder, das er nicht verstehen will. In XI, 24 geht es auf ein Gebet. Vgl. Tristan 17 360—2: diu wilden waltvogelîn hiezen si willekomen sîn vil suoze in ir latîne.

Angrenzend an das Languedocgebiet (Südfrankreich und Katalonien) blühte dagegen eine Sprache, die sich seit Jahrhunderten in der Minnedichtung übte, eine Sprache, die, wie alle Sprachen, nur für diejenigen schwierig zu erlernen ist, die sie als Erwachsene aus Büchern erlernen müssen. Eine Geschichte des Sklavenhandels mit dem maurischen Spanien ist leider nicht auf uns gekommen, doch haben wir indirekte Beweise genug dafür, daß sehr viele Christen, darunter mancher Südfranzose, oft in ihrer Jugend in Spanien einen unfreiwilligen arabischen Sprachkursus durchgemacht haben. Durch Loskauf oder auf anderen Wegen gelangten einige dieser „Schüler" später in ihre Heimat zurück, wo sie allerhand zu erzählen hatten und auch etwas über ihren Aufenthalt bei den Arabern geschrieben haben mögen[89]). Es ist unmöglich, daß die ganz hervorragende Rolle, die die Dichtung und die Musik im Leben der Araber spielten, all diesen Heimgekehrten entgangen und von ihnen in ihren Berichten unerwähnt gelassen worden sei, denn eine Anzahl von ihnen war, wie man auf Grund unserer Kenntnisse über die Verwendung von Sklaven bei den Arabern annehmen darf, im Gesang und im Rebek(Rabâb)- und Lautenspiel ausgebildet worden. Wir haben also keine geringen Gründe zur Annahme, daß es im damaligen Südfrankreich mehr als eine Person gegeben habe, die sowohl das Alltags- als auch das Dichterarabisch vollkommen beherrschte, in einem Grade also, in dem auch der gelehrteste Kleriker das tote klassische Latein nicht beherrschen konnte, geschweige denn ein armer Trobador wie Bernard von Ventadour. Belege für diese Behauptungen, wie auch für das Vorhandensein von noch anderen Arabischkundigen unter der südfranzösischen Bevölkerung der Trobadorzeit, bringt das Kapitel über „die Sklaven".

Mit der Möglichkeit einer Entlehnung aus dem Arabischen muß angesichts solcher Umstände zum mindesten ebenso stark gerechnet werden, wie mit einer Entlehnung aus dem Lateinischen. Die Wahrscheinlichkeit der Entlehnung wird sich sogar zugunsten des Arabischen erhöhen, wenn es durch Untersuchungen wie die vorliegende gelingt, das christliche Minnesangssystem als eine Verpflanzung und logische Fortsetzung des arabischen zu erweisen, da mit dem System

---

[89]) Schon Johannis Gorziensis schrieb einen Bericht über seinen Besuch am Hofe von Córdoba als Botschafter Ottos des Großen (Vita, Kap. 135—6, Pertz, Scriptores, IV), und selbst der weltfernen Äbtissin Hroswitha im sächsischen Kloster Gandersheim war der Ruhm der andalusischen Hauptstadt zu Ohren gekommen (Roswithae opera, Ausg. Schuzfleisch, S. 120). S. Schack, I, 51.

auch einzelne dichterische Gedanken oder Bilder fast unvermeidlich mit übernommen werden mußten.

Doch fehlt es auch nicht an Bekenntnissen, daß die Geduld des Dichters zu Ende sei:

Al-Wa' wâ von Damaskus (gestorben 999):

„Mein Trost ist gestorben — Gott verlängere dein Leben! — und meine Geduld ist untergegangen, aber meine Schlaflosigkeit lebt!"

(Mustaṭraf, II, 162.)

Aḥmad Az-Zaman Katâkit von Sevilla:

„Der Eingang der Geduld [d. h. Überredung zur Geduld] in mein Ohr ist unmöglich und in meinem Herzen ist kein Raum (mehr) für die Geduld.

Ihr [mask. pl.] habt alle (meine) Glieder mit (Eurer) Schönheit besetzt [eig. beschäftigt] und ich habe keine Beschäftigung mit einer Anderen als Euch."

(Kutubî, I, 76.)

Morungen:

owê des, wie rehte unsanfte ich dulde
beide ir spot und ouch ir haz!
(MF. 123, 32.) Vgl. MF. 142, 15.

Ferner: Husen, MF. 47, 33.
Reinmar: 160, 35; 173, 3.

Ovid erklärt zwar auch:

His, et quae taceo, duravi saepe ferendis.
Quaere alium, pro me qui queat ista pati.
(Amores, III, 11, v. 27—8.)

aber nicht etwa, um seine Liebe dadurch zu beteuern, sondern um sie endgültig aufzukündigen:

Desine blanditias, et verba, potentia quondam,
perdere. Non ego sum stultus, ut ante fui.
(Amores, III, 11, v. 31—2.)

Schon am Anfang dieses Gedichts (Amores, III, 11) lehnt er sich gegen die „schändliche Liebe" auf:

Multa diuque tuli: vitiis patientia victa est.
Cede fatigato pectore, turpis Amor.
Scilicet asserui jam me, rupique catenas:
et quae depuduit ferre, tulisse pudet.

Vicimus, et domitum pedibus calcamus Amorem.
Venerunt capiti cornua sera meo.
(v. 1—6.)

„Die Liebe mit Füßen treten" würde im Munde eines Minnesängers wahrlich sonderbar klingen!

Wenn Ovid dann doch in der zweiten Hälfte des Gedichtes zum Standpunkt

Odero, si potero: si non, invitus amabo
(v. 35)

zurückkehrt, so beweist das nur, daß ihm der wenigstens scheinbare Ernst der Trobadors völlig abgeht[90]).

Ibn Zaidûn:

„Nicht aus Haß hat mich meine Geliebte gemieden; nein, und nicht aus Überdruß ist jene falsche Beschuldigung (erfolgt):

es freute sie die Behauptung meines Anspruchs, aber sie wußte nicht, wie groß meine Geduld sei, und stellte (mich) auf die Probe."
(Maqqarî, II, 192—3.) Vgl. Wilhelm IX, VIII (Jeanroy), v. 3.

Burcgrave von Rietenburc:

Sît si wil versuochen mich,
daz nim ich für allez guot.
(MF. 19, 17.)

Reinmar:

sin getet ez nie wan umbe daz
daz si mich noch wil versuochen baz.
(MF. 161, 29.)

Vgl. 162, 3; 163, 9; 164, 32; 166, 37; 169, 32; 189, 21; 194, 33; 202, 1.

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Meidung" (S. 65):

„Dann gibt es eine Meidung, die durch die Koketterie[91]) auferlegt wird. Diese ist angenehmer als viele Vereinigungen und daher geschieht sie nur aus dem gegenseitigen Vertrauen der beiden Liebenden ineinander und der Festigkeit des Glaubens [eig. Beweis, Einsicht] an die Echtheit des Gelübdes (des anderen). In einem solchen Falle täuscht die Geliebte Meidung vor, um die Geduld des Liebhabers zu sehen[92]) — dies, damit die Zeit [Geschick] keineswegs heiter sei

[90]) Vgl. Voßler, Abhandlg. über B. v. Ventadour, S. 141.

[91]) Nach Marçais; s. Nykl zu dieser Stelle.

[92]) Vgl. Rugge, MF. 100, 19.

und damit der Liebhaber traure, wenn seine Liebe dabei übermäßig wird, nicht wegen dessen, was ihn befallen hat, sondern aus Furcht, die Sache könnte sich bis zu einem Punkte steigern, wo jene Meidung der Anlaß zu etwas Anderem sein könnte, oder aus Angst vor dem Unglück eines anfangenden Überdrusses[93]).

Die Meidung

(„haǧr“ oder
„hiǧrân“).

Die beiderseitige Meidung ist nicht nur das häufigste Wahnmotiv, sondern eins der allerhäufigsten Minnemotive überhaupt. Ein unbekannter Dichter aus alter Zeit:

Gegen Morgen kam im Traume
Seinab mir gegangen.
„Gruß dir, Liebchen! ist Versäumtes
wieder zu erlangen.“

Doch sie sprach: Du sollst mich meiden,
nicht an mir dich weiden.
„Liebste, bist du nicht mein Leben?
wie soll ich dich meiden!“
(Rückert, Ḥamâsa, Nr. 499.)

Kaiser Heinrich:

Ich grüeze mit gesange die süezen
die ich vermîden niht wil noch enmac.
(MF. 5, 16.)
Vgl. Dietmar von Eist: MF. 32, 15; 34, 11.

Bernard von Ventadour:

De s'amistat me reciza!
(„Tant ai mo cor“, MW. I, 23.)

(Sie schließt mich von ihrer Freundschaft aus.)

Tout m'a mo cor, e tout m'a me,
e se mezeis' e tot lo mon;
e can se'm tolc, no.m laisset re
mas dezirer e cor volon.
(„Can vei“, MW. I, 32.)

(Sie hat mir das Herz benommen [geraubt] und mir mich selbst, sich selbst und alle Welt benommen; und als sie sich mir benahm [entfernte], ließ sie mir nichts als meine Sehnsucht und mein begieriges Herz.)

---

[93]) Vgl. B. v. Ventadour, MW., I, 26.

Solche abstrus zugespitzten Gedankengänge, die schwerlich die Billigung eines Ovid gefunden hätten, konnten bei den arabischen Hörern immer einer begeisterten Aufnahme sicher sein. Das Mustaṭraf bringt zum Beispiel folgendes anonyme Gedicht über „die Eifersucht", welches nach Palencia („Literatura Arábigo-española", S. 94) Ḥafsa Raqûnîja, der Geliebten des Dichters Abû Gaʿfar Aḥmad Ibn Said von Alcira (gestorben 1163), zugeschrieben wird:

„Ich bin eifersüchtig auf dich wegen meines Blicks und meinetwegen und deinetwegen und wegen deiner Stellung und der Zeit [= Welt],

und wenn ich dich in meinen Augen verstecken könnte bis zum Tage des Jüngsten Gerichtes, so würde mir nicht (einmal) das genügen."

(Mustaṭraf, II, 170.)

Ein anonymer Dichter, der maskuline Formen gebraucht:

„Ich hoffte, daß Ihr [Pl. mask.] (mich) durch die Vereinigung mit Euch begünstigen würdet, aber ich habe eine Meidung Eurerseits erfahren, wie ich sie (sonst) nicht gesehen habe."

(Mustaṭraf, II, 170.)

ʿAbd al-Galîl Ibn Wahbûn von Murcia (1087 gestorben)[94]):

„Sie behaupteten, daß sie [Sing. mask.] einer Gazelle gleiche. Ich sagte zu ihnen: ‚Jawohl: in der Abweisung und Meidung ihrer Liebhaber!'

Sie sagten: ‚Der Halbmond ist ihr ähnlich.' Ich antwortete ihnen: ‚(Ja), wenn er mit einem Abschnitzel ihres Fingernagels verglichen wird!'

Ebenso sagen sie: ‚Ihr Speichel ist Wein.' O Herr [rabb: Gott]! sie kennen nicht den Geschmack ihres Mundes!"

(Kutubî, I, 314.)

---

[94]) Die Angaben Ibn Bassâms (bei Kutubî, I, 313) über diesen Dichter sind ganz typisch für die stereotype Überschwenglichkeit solcher arabischen Dichterbiographien:

„Er war die Sonne und der Vollmond seiner Zeit, das Geheimnis und die Bekanntheit der schönen Leistung, der Speicher und Wohnsitz der Rhetorik. Er ist einer von denen gewesen, die in unserer Zeit die Künste der Sprache in der Gußform der erlaubten Magie [d. h. der Dichtung] gemodelt hat. Er fesselte die flüchtigen Herzen mit Zärtlicherem als dem Blick des Vorwurfs und mit Reizenderem als der Unbekümmertheit der Jugend. Auf einer seiner Orientreisen ging er durch Almería, als Abû Jaḥjâ Ibn Ṣumâdiḥ dort regierte (1041—51). Der König fand Gefallen an ihm, ließ ihn zu sich bitten und erwies ihm reichliche Verehrung. Trotzdem verweilte er nicht dort, sondern reiste aus seinem Lande ab."

Die Geliebte als fliehende Gazelle kommt in der arabischen Dichtung unzählige Male vor. Man vergleiche, wenigstens was die Flucht betrifft, Jaufre Rudel:

D'aquest' amor suy tan cochos
que quant ieu vau ves lieys corren
vejaire m'es qu'a reüsos
m'en torn e q'ela.s n'an fugen.
(„Quan lo rossinhols", Jeanroy, 1.)

(Ich bin durch diese Liebe so bedrängt, daß wenn ich nach ihr laufe, es mir scheint, daß ich mich rückwärts wende und daß sie fliehend dahineile.)

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Meidung" (S. 63):

„Einer der Unglücksfälle der Liebe ist auch die Meidung[95]), von der es verschiedene Arten gibt. Die erste ist die Meidung, die von der Vorsicht vor einem gegenwärtigen Hüter auferlegt wird[96]). Diese ist süßer als jede Vereinigung, und wenn der Schein des Wortes und die Disziplin der Benennung nicht ihre Einreihung in dieses Kapitel verlangten, so würde ich sie für ein anderes aufbewahren und von ihrer Behandlung hier absehen.

Zu jener Zeit [d. h. in dieser Art der Meidung] sieht man die Geliebte sich vom Liebhaber abwenden, das Gespräch auf etwas Anderes ablenken, Andeutungen auf etwas Entgegengesetztes machen, damit man ihre Gedanken nicht errate und keinen Verdacht über sie schöpfe. Und dasselbe sieht man den Liebhaber tun, aber seine Natur zieht [d. h. treibt] ihn an und seine Seele wendet ihn gegen seinen Willen um. Dann [d. h. in einem solchen Falle] sieht man ihn wie einen Entgegenkommenden fortgehen und wie einen Redenden schweigen und nach sich selbst — etwas Anderes schauen [d. h. nach sich selbst schauen, um etwas anderes zu sehen]. Aber da der Kluge und Intelligente das Geheimnis ihrer Affäre instinktiv entdeckt, so weiß er, daß das Verborgene anders ist, als das Erscheinende und das Augenscheinliche anders als das Tatsächliche. Das ist ein bezauberndes Schauspiel und ein Anblick, der die Ruhenden bewegt und die Gefühle rührt und die Herzen erregt und den Edelsinn fortreißt."

---

[95]) Vgl. Reinmar: waz bedarf ich leides mêre,
wan swenn eht ich si mîden sol?
daz klage ich unde müet mich dicke sêre.
(MF. 150, 7).

[96]) Vgl. Fr. von Husen, MF. 50, 27; Morungen, 143, 20; Walther von der Vogelweide, L. 50, 27.

(S. 68) „Dann gibt es eine Meidung, die durch die Verleumder auferlegt wird. Von diesen ist schon gehandelt worden, wie auch von dem, was vom Kriechen ihrer Skorpione [d. h. von ihrer üblen Nachrede] resultiert. Zuweilen ist sie die Ursache einer gänzlichen Trennung [Entfremdung][97]).

Dann gibt es eine Meidung aus Überdruß. Der Überdruß ist ein angeborener Charakterzug im Menschen. Es ist das Beste für die, die mit ihm heimgesucht werden, daß sie keinen reinherzigen Freund und keinen treuen Bruder haben, denn sie bleiben nicht bei einem Versprechen und verharren nicht in einer Freundschaft und ihre Begünstigung eines Liebhabers dauert nicht lange und es wird weder Liebe noch Haß bei ihnen ausgelöst [eig. angeknüpft]. Es ist (also) vorteilhafter für die Leute, wenn sie sich mit ihnen nicht abgeben und ihre Gesellschaft und die Begegnung mit ihnen fliehen, denn sie werden nicht ihre alleinigen Nutznießer sein [oder: denn sie werden nicht die einzigen sein, die Nutzen von ihnen haben, sie genießen]. Und deshalb habe ich diese Eigenschaft von den Liebhabern fortgenommen und bei den Geliebten gestellt, denn diese sind (im Allgemeinen) die Urheberinnen der falschen Beschuldigungen, der Verdächtigungen und der Tendenz zur Entfremdung. Wer sich mit dem Namen der Liebe schmückt und (dabei) überdrüssig ist, gehört nicht zu ihnen [d. h. den Liebenden]. Er verdient, daß man seine Unaufrichtigkeit meide und daß er von Leuten dieser Art ausgestoßen und nicht in ihre Reihen zugelassen werde."

Auch die Geliebte des deutschen Minnesängers meidet ihn zuweilen eher aus Rücksicht auf ihren eigenen guten Ruf als aus Abneigung gegen ihn:

Hartmann von Ouwe:

grôz was mîn wandel: dô sî den entsaz,
dô meit sî mich, vil wol geloube ich daz,
mê dur ir êre danne ûf mînen haz:
sî waenet des, ir lop stê deste baz.
(MF. 205, 24.)

Die Trauer.

Der weitaus größere Teil der arabischen Liebesdichtung ist eine einzige große Klage über das bejammernswerte Los des Liebhabers. Sie erreicht ihren Höhepunkt in Ibn Zaidûn von Córdoba: In der Ode an Wallâda:

---

[97]) Vgl. Dietmar von Eist, MF. 36, 8.

„Wer überbringt denen, die durch ihre Abreise uns mit einer Trauer bekleidet haben, die trotz der Zeit nicht abgetragen wird, (wohl) aber uns abträgt [= verzehrt],

die Kunde, daß die Zeit, die nicht aufhörte, uns in ihrer Nähe gesellig lachen zu lassen, uns (nun) wieder weinen macht?

Die Feinde wurden zum Zorn gereizt, weil wir einander die Liebe einschenkten[98]), und sie beteten, daß wir ersticken möchten, und die Zeit [d. h. das Schicksal] sagte ‚Amen!' (dazu)."

(Maqqarî, II, 187, V. 3—5.)

Kein Wunder, daß wir[99]) die Trauer erwähnten, wo die Vorsicht es doch verbot, und daß wir uns vergaßen und die Geduld aufgaben." (ibid. V. 37.)

„Wir grämen uns über dich: wenn uns der kühle, funkelnde Wein regt und unser Sänger uns singt,

so bringen die Becher Weines keine Zeichen der Heiterkeit aus unserem Gemüt hervor und die Saiteninstrumente belustigen uns nicht." (ibid. V. 42—3.)

„Was würde es dir denn schaden, wenn der Traurige sich durch deinen Anblick erfreute

und du gegen einen Liebenden gütig wärest, der für dich stirbt?

Die Arten der Gunst sind mannigfach und die Entschuldigungen vielfältig!" (Maqqarî, II, 190.)

Wenn Dozy („Geschichte", II, 364) Ibn Zaidûn „den Tibull Andalusiens" genannt hat, so darf man mit gleichem Recht Reinmar mit Hinsicht auf das Trauermotiv „den deutschen Ibn Zaidûn" nennen:

Als ich mich versinnen kan,
sô stuont nie diu werlt sô trûric mê.
(MF. 172, 23.)

iemer als ich lachen wil,
sô seit mir daz herze mîn daz ichs enber.
mîn muot stuont mir eteswenne alsô
deich was mit den andern frô:
desn ist nu niht; daz waz alles dô.
(MF. 174, 5.)

---

[98]) Auch Gottfried denkt sich die Liebe als ein Getränk, das die Liebenden einander einschenken:

ietwederez schankte unde tranc die süeze
(Tr. 12 042.)

[99]) In diesem Gedicht spricht Ibn Zaidûn von sich selbst durchgängig im Plural der 1. Person.

Mir kumet eteswenne ein tac
daz ich vor vil gedanken niht
gesingen noch gelachen mac.
(MF. 151. 33.)

Ferner: MF. 155, 38; 175, 8; 185, 20 und 27—38; 194, 13.

Dietmar von Eist:

si hât mich in ein trûren brâht
des ich mich niht gemâzen kan.
(MF. 35, 22.)
. . . . .
und lernen des ich nie began,
trûren unde sorgen pflegen.
(MF. 42, 12.)

Ferner: MF. 36, 20; 51, 13; 42, 1 und 13; 45, 7; 66, 28.

Bernard von Ventadour:

Si tot fatz de joi parvensa,
mout ai dins lo cor irat.
(„Lo tems vai", Appel, S. 180.)

(Wenn Alles den Anschein der Freude gibt [eig.: macht], so habe ich das Herz innen sehr traurig.)

Vgl. den Abschnitt über „Verhehlung des Liebesleides", S. 94.

Das Weinen.

Bei so ausgesprochenen Gemütsmenschen wie den Arabern, deren fast hysterische Veranlagung zum Weinen von tausend arabischen Erzählungen, darunter vielen aus 1001 Nacht, bezeugt wird, gilt das reichliche Tränenvergießen selbstverständlich keineswegs als ein Zeichen weibischer Schwäche, sondern als ein Beweis der Treuherzigkeit, Menschengüte und Frömmigkeit. Wenn wir bemerken, daß die Chroniken oft von weinenden Chalifen, Generälen und selbst Verbrechern berichten, so kommt uns das Geständnis vieler Liebesdichter, ihr Leben sei ein einziger langer Tränenfluß, nicht mehr allzu übertrieben vor. Ein Unbekannter in der Ḥamâsa:

Nichts Unglückseligers als ein Verliebter,
mocht' er auch süßen Schmack der Lieb' erlangen;
Denn weinen siehst du ihn zu allen Zeiten
aus Furcht entweder oder aus Verlangen:
Ihn macht, den Lieben fern, die Sehnsucht weinen,
und weinen, ihnen nah, des Abschieds Bangen:
so ist ihm heiß das Auge bei der Trennung,
und heiß ist ihm das Auge beim Umfangen.
(Rückert, Hamâsa, Nr. 532.)

Auch Bernard von Ventadour erkennt das Weinen als eine bezeichnende Begleiterscheinung der starken Liebe:

Tant l'am de fin' amor
que mantas vetz en plor,
pero que melhor sabor
m'en an li sospire.
(„Tant ai mo cor", MW. I, 18.)

(Ich liebe sie mit einer so reinen Liebe, daß ich manchmal darüber weine, obwohl [weil??: Audiau] mir die Seufzer einen besseren Geschmack haben.)

Del cor sospir e dels huelhs plor,
quar tan l'am ieu, per que hi ai dan.
Ieu que.n puesc mais, s'Amors mi pren?
(„Non es meravelha", Appel, S. 186.)

(Ich seufze mit dem Herzen und weine mit den Augen, denn so sehr liebe ich sie, wodurch [durch die?] ich Schaden habe. Was kann ich mehr [= anders], wenn (die) Liebe mich ergreift?).

Das Mustaṭraf (II, 169—70) bringt mehrere anonyme Bruchstücke über das Weinen:

„Ich bin der Abwesende und ich soll nicht wegen des Weinens getadelt werden, denn das Weinen geziemt jedem Abwesenden."

„Ich habe mich von Su'dâ [weibl. Eigenname] nicht aus Haß gegen sie getrennt, sondern weil das Elend seine Grenze erreicht hatte.

Ich habe geweint, ja geweint, denn jeder Liebhaber beweint seine Geliebte [fem.] wenn sie fern ist."

„Eine [fem.] sprach: ‚Wie kommt es, daß deine Tränen weiß sind?'[100]). Ich antwortete ihr: ‚O Erhabenheit des Ewigen!

Wußtest du nicht, daß das Leben meines Weinens lang gewesen ist und daß meine Tränen grauten, als mein Scheitel graute?

Aber bald habe ich keine Tränen und kein Blut (mehr) und es bleibt nichts übrig als mein Herzweh und meine Liebesglut!"

---

[100]) Die grausame Schöne ist, wie auch sonst oft, unzufrieden, weil er keine rote Tränen, d. h. Blut weint.

„Man sagt zu mir, wenn die Tränen meine Augen mit dem Feuer des Kummers wund gemacht haben, das aus dem Kern meines Herzens schlägt:

‚Sind deine Tränen glühende Kohlen?' Ich antworte: ‚Wundert euch nicht, denn aus jedem Gefäß rinnt das, was es enthält!'"

Friderich von Husen:

den ougen mîn muoz dicke schaden
daz si sô rehte habent erkorn.
(MF. 43, 17.) Vgl. MF. 44, 37.

Uolrich von Guotenburc:

Uz zuo den ougen (das ist ein wunder)
von dem herzen daz wazzer mir gât.
des muoz ich sîn von der welte besundert ...
(MF. 79, 6.)

Bei Ovid dagegen handelt es sich nur um Krokodilstränen:

Et lacrimae prosunt: lacrimis adamanta movebis.
Fac madidas videat, si potes, illa genas.
Si lacrimae, neque enim veniunt in tempore semper,
deficient, udâ lumina tange manu.
(Ars Amatoria, I, v. 659—663.)

Wie anders Ibn Zaidûn:

„Du bist der Sinn der Liebe und das Geheimnis [d. h. der geheime Grund] der Tränen, der Pfad der Liebe und das Ziel des Begehrens!" (Maqqarî, II, 193.)

Die Liebespein.

Das Motiv der „süßen Qual" („ʿaḏâb ʿaḏb") gehört zum eisernen Bestand des arabischen Liebesdichters, zumal es ihm Gelegenheit bietet, ein nie alterndes Wortspiel anzubringen.

Der Scheich Šams ad-Dîn Ibn al-Budairî (unidentifiziert, aber alt):

„Es ist keine Andre als du durch meine geheimen Gedanken gegangen und das Leichteste an meiner Liebe zu dir ist meine Qual!" (Mustaṭraf, II, 161.)

Guilhem de Cabestanh:

. . . . .

anz li maltrag mi son joy e plazer
sol per aisso quar sai qu'Amors autreya
que fis amans deu granz torz perdonar
e gen sufrir maltrait per guazanh far.
(„Lo jorn qu'ie.us vis", MW., I, 109.)

(... im Gegenteil sind mir die Leiden eine Freude und ein Vergnügen, lediglich deswegen, weil die Liebe verfügt [eig. gewährt], daß ein treuer Liebhaber großes Unrecht vergeben und Leiden artig [höflich] dulden muß, um zu gewinnen.)

Ibn Zaidûn:

„Wann werde ich dir mitteilen, was (für Liebesleid) in mir ist, O meine Ruhe und meine Qual?" (Maqqarî, II, 191.)

„Mein Fürsprecher in der Liebe, O meine Quälerin, ist dein schönes Gesicht!" [weil es seine Liebe rechtfertigt].
(Maqqarî, II, 194.)

„Ihr waret fern und wir waren fern, und unsere Brust [eig. Seiten] wurde vor Sehnsucht nach Euch nicht benetzt [d. h. unser Liebesdurst wurde nicht gestillt] und unsere Augenwinkel trockneten nicht.

Es fehlt wenig, daß das Leid uns umbrächte, da unser Innerstes Euch zuflüstert, wenn wir uns nicht trösteten.

Unsere Tage sind durch Euer Fehlen verändert und schwarz geworden, während (sogar) unsere Nächte mit Euch weiß [= hell] waren." (Maqqarî, II, 187, V. 11—13.)

Bernard von Ventadour:

Que mout trae gran afan.
(„Can la frej' aura", MW. I, 22.)
(Denn ich dulde sehr große Mühsal.)

Arnaut Daniel:

E si.l maltraich no.m restaura
ab un baizar ans d'annou,
mi auci e si enferna.
(„En cest sonet", Audiau, S. 57.)

(Und wenn sie mir das Leiden nicht vor Neujahr mit einem Kuß heilt, so tötet sie mich und setzt sich in die Hölle.)

Dietmar von Eist:

wes lie si got mir armen man ze kâle werden?
(MF. 32, 12.)

Heinrich von Morungen:

Sît si herzeliebe heizent minne,
so enweiz ich wie diu leide heizen sol.
herzeliebe wont in mînem sinne:
liep hêt ich gerne, leide enbêre ich wol.
(MF. 132, 19.)

Friderich von Husen:

den kumber den ich von ir lîde,
den wil ich vil gerne hân ...
(MF. 50, 2.)

Ferner: Dietmar von Eist: MF. 33, 5; 38, 16; 39, 11. Fr. von Husen: MF. 53, 21; 44, 1 u. 15; 46, 21. H. v. Veldeke: MF. 59, 8. Uolrich von Guotenburc: MF. 73, 35. Reinmar: MF. 162, 1; 163, 14; 166, 1 und 26.

Gottfried von Strassburg:

Ein ander werlt die meine ich,
diu samet in einem herzen treit
ir süeze sûr, ir liebes leit,
ir herzeliep, ir senede nôt,
ir liebez leben, ir leiden tôt,
ir lieben tôt, ir leidez leben.
(Tristan, 58.)

Vgl. Tristan 204; 11 986—12 028 („lameir" = „amâre" und „amârus"); 12 065 (ameiren unde amûren); 14 910 (ameirend unde amûrende); 19 027; 19 043.

„Aus Ovid war das Oxymoron: der süße Schmerz, dulce et amarum, *τὸ γλυκύπικρον*, süeze sûr, allgemein bekannt. Man liebte Wortspiele mit amare und amarum." (Wechssler, S. 256).

Das beweist höchstens, daß „tutto il mondo è paese", was auch durch das uralte arabische Wortspiel „ʿadâb ʿadb" vollauf bestätigt wird. Von Ovid stammt das Oxymoron, aber das Wortspiel taucht bei den Christen — wenn ich Wechssler richtig verstanden habe — erst im Mittelalter auf.

Es folgen zwei mit dem Liebespeinmotiv nahe verwandte Parallelen von besonderem Interesse:

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Liebesvereinigung" (S. 62):

„In der Schilderung der Liebesvereinigung habe ich ein Gedicht verfaßt, in dem es heißt:

Wie oft bist du um die Liebe herumgeflattert [eig. herumgekreist], bis es dir ergangen ist wie der Motte!

Aus demselben Gedicht:

Die Triebe der Liebe führen bei Nacht zum Licht der Liebesvereinigung, wie ein Nachtreisender nach dem Glanz des Feuers hingezogen wird."

Folquet von Marseille:

Ab bel semblan que fals' Amors adutz
s'atrai vas lieis fols amans e s'atura,
co.l parpaillos qu'a tan folla natura
que.is fer e.l foc per la clardat que il lutz.
(MW. I, 319, Stroński, Nr. VII, S. 52;
MF., Anm. zu 82, 20.)

(Mit einer schönen Miene[101]), die (die) falsche Liebe trägt, zieht sie törichte Liebhaber beharrlich an sich, wie die Motte, die eine so törichte Natur hat, daß sie sich in das Feuer schlägt wegen der Helligkeit, (mit) der es leuchtet.)

Diese Verse hat Rudolf von Fenis MF. 82, 19—25 paraphrasiert.

Ibn Al-Aḥnaf (um 810 in Bagdad gestorben):

„Ich bin geworden wie ein Kerzendocht, der aufgestellt ist: er leuchtet für die Menschen, indes er selbst sich verzehrt."
(J. Hell, Abhandlg. über Ibn al-Aḥnaf, S. 275.)

Peire Raimon von Toulouse:

Atressi cum la candela
que si meteissa destrui,
per far clartat ad autrui,
chant, on plus trac greu martire,
per plazer de l'autra gen.
(„atressi cum", MW. III, 127.)

(Genau wie die Kerze, die sich selbst verzehrt, um Anderen Helligkeit zu spenden, singe ich, wenn ich die schwerste Qual erdulde, um den anderen Leuten Vergnügen zu bereiten.)

Hartmann von Aue; aber mit Bezug auf die Vergänglichkeit der Welt:

Dirre werlte veste,
ir staete unde ir beste
unde ir groeste magenkraft,
diu stât âne meisterschaft.
des muge wir an der kerzen sehen
ein wârez bilde geschehen,
daz sî z'einer aschen wirt
enmitten dô sî lieht birt.
(Der arme Heinrich, 97—104.)

Das Bild findet sich schon bei Honorius Augustodunensis:

„ardens candela quae aliis lucet et sibimet
cera liquescente deficit"[112]).

---

[101]) Vgl. den Abschnitt über „den schönen Schein". Hier, wie sonst, handelt es sich um eine Täuschung von außen, nicht von innen.

[102]) Zitiert von Dieffenbacher, „Deutsches Leben", II, 127.

7. Fruchtlosigkeit der Werbung.

Mirdâs Ibn Ḥammâm in der Ḥamâsa:

Schön, wo nur die Scham nicht wäre! soll ich meine Liebe dorthin stets, wo Ehre nicht zu hoffen ist, verschwenden?
(Rückert, Ḥamâsa, Nr. 573.)

Ibn Zaidûn:

„O du, die du mich meidest! Wie oft habe ich gesucht, aus meiner geduldigen Enthaltung von dir Nutzen zu ziehen, aber es hat mir nichts genützt!" (Maqqarî, II, 191.)

Bernard von Ventadour:

Car eu d'amar no.m posc tener
celeis don ja pro non aurai.
(„can vei la lauzeta", MW. I, 32.)

(Denn ich kann mich nicht enthalten, diejenige zu lieben, von der ich nimmer Nutzen haben werde.)
Vgl. „lo temps vai", V. 22—28; „lo gens tems", V. 16.

Baššâr Ibn Burd (Baṣra und Baġdâd, 783 hingerichtet):

„O du, die du von allen Menschen den schmackhaftesten Speichel [= Küsse] hast, der aber nur nach dem Zeugnis der Zahnstocherspitzen bekannt ist!

Du hast uns ein einziges Mal im Menschenalter besucht: mache es bei Gott nicht zu einem Hahnenei!"
(Mustaṭraf, II, 168.)

Jaufre Rudel:

Ben sai c'anc de lei no.m jauzi,
ni ja de mi no.s jauzira,
ni per son amic no.m tenra
ni coven no.m fara de si.
(„No sap chantar", Jeanroy, S. 17.)

(Ich weiß wohl, daß ich sie nie genossen habe und sie mich nimmer genießen wird, und daß sie mich nie als ihren Freund haben wird und daß sie mir nie ein Gelübde [Versprechen, Vertrag] mit bezug auf sich geben wird.)
Vgl. Cercamon, „Quant l'aura", v. 33.

Uolrich von Guotenburc:

jô hât si mînes lônes zil
gesetzet an wol tûsent jâr, usw.
(MF. 75, 31.) Vgl. Husen, MF. 42, 24.

Reinmar:

mir ist eteswenne wol gewesen:
gewinne ab ich nu niemer guoten tac?
(MF. 165, 26.) Vgl. MF. 89,9; 172, 37.

Auf beiden Seiten klingt die verzweifelnde Klage über die Nichtgewährung der Wünsche oft in einer Hinwendung zu Gott oder einem Heiligen aus, der an Stelle der unbeugsamen Geliebten dem Dichter seine Treue vergelten soll:

Al-Wa'wâ von Damaskus (999 gestorben):

„Und einer meiner Wünsche ist (dies): wenn mein Siechtum deinetwegen andauerte, O wie schön! ich würde dich unter den Besuchern sehen

und meine Augen an dir weiden, am frischen Glanz deiner feurigen, wie die Fata Morgana schimmernden Wange!

Ich würde sagen: ‚Tue, was du willst, O meine Begehrte! Ich werde keine Andere als dich haben, auch wenn du meinen Wunsch verweigern solltest:

Doch Lob sei dem Auserkorenen (Muḥammad), meiner Stütze, durch den ich Gott finden werde am Tage meiner Rückkehr (zu Gott)!“ (Mustaṭraf, II, 162.)

Friderich von Husen:

daz was diu minne, diu noch manigen tuot
daz selbe klagen.
nu wil ich mich an got gehaben:
der kan den liuten helfen ûz der nôt.
nieman weiz wie nâhe im ist der tôt.
(MF. 46, 24.) Vgl. MF. 47, V. 5, 16, 18 und 27.

Ein anonymes Lied, von Al-ʿAǧfâ', einer berühmten andalusischen Sängerin, vorgetragen:

„In der Hand Dessen, der mein Herz in Euch [mask. Pl.] verliebt gemacht hat, liegt die Zerstreuung des Kummers, den ich leide.

Wisse [fem. Sing.] mit Sicherheit, daß ich mich in Euch [mask. Pl.] verliebt habe, und dann tue, was du willst, mit (dieser) Kenntnis!

In unserem Tode wäre eine Trennung gewesen, aber du hast die Trennung vor dem Tode voreilig herbeigeführt.“
(Maqqarî, II, 96.)

Arnaut Daniel:

Mil messas n'aug e'n proferi
e'n art lum de cera e d'oli
que Dieus m'en don bon issert
de lieis on no'm val escrima.
(„En cest sonet", Audiau, S. 56.)

(Ich höre und biete tausend Messen und verbrenne Wachs- und Öllichter, damit Gott mir dafür guten Erfolg gebe bei der, gegen die mir keine Wehr nützt.)

Reinmar:

got helfe mir deiz noch ergê
daz ich ûz ir hulden kome niemer mê.
(MF. 155, 36.) Vgl. Husen, MF. 53, 23.

H. von Morungen:

mac si sich doch mîner rede versinnen?
nein si, niht, got enwelle ein wunder vil verre an ir erzeigen.
jâ moht ich baz einen boum mit mîner bete sunder wâpen nider geneigen. (MF. 127, 27.)

Ferner: Husen, 51, 21. Johansdorf, 86, 27; 88, 13 (Gebet für sie); 92, 14; 94, 8 (Rat der Frau). Morungen, 139, 11. Reinmar, 155, 36; 179, 27; 183, 20.

8. Unempfindlichkeit der Geliebten.

Der Hochmut[103]).

Der „Unterwürfigkeitsdrang" der Trobadors hat schon seinen vollendeten Ausdruck gefunden in dem Verse Ibn Zaidûns:

„Sei hochmütig: ich werde es ertragen. Sei stolz: ich werde es erdulden. Überhebe dich: ich werde mich fügen. Wende dich ab: ich werde mich (dir) zuwenden. Sprich: ich werde zuhören: Befiehl: ich werde gehorchen."
(Abu 'l-Fidâ', „Annales Muslemici", III, 214; nachgedichtet von Schack, I, 305.)

Ad-Dârimî (1062 in Toledo gestorben):

„Wenn du [mask.] dich hochmütig verhältst, so ist in mir eine Demut, die (sogar) die Feinde zur Liebe neigt."
(Maqqarî, II, 79.)

Bernard von Ventadour:

Quan mir vostras faissos,
e 'ls belhs huels amoros,

[103]) Vgl. Wechssler, S. 154, unten.

be m meravilh de vos
cum etz de brau respos;
e sembla m tracios
quant hom par francx e bos,
e pueys es orgulhos,
lai on es poderos.
(MW. I, 14.)

(Wenn ich Eure Gesichtszüge ansehe und Eure schönen, liebevollen Augen, wundre ich mich sehr über Euch, von wie schroffer Antwort Ihr seid; und es scheint mir Verrat, wenn man edel und gut scheint und dann hochmütig ist, dort wo man mächtig ist.)

Comtesse de Die:

Mi faitz orgoil en digz et en parvensa
e si etz francs vas totas autras gens.
(„A chantar m'er", Audiau, S. 52.)

(Ihr zeigt mir Hochmut in Worten und Erscheinung [= Benehmen], und doch seid Ihr großmütig gegen alle anderen Leute.)

Bei den Deutschen nimmt der Hochmut meistens die Form der Feindschaft an, wie auch vielfach bei den Arabern:

ʿAbd Allâh Ibn Abi 'š-Šîṣ von Baġdâd (811 gestorben):

„Eine Ausweichende, die die Meidung für eine absolute Pflicht hält! Man könnte meinen, ihre Augen seien krank, so schmachtend sind sie!

Es ist, als ob ich ihr jemand [d. h. einen Verwandten] ermordet hätte, denn sie ist mit nichts an mir zufrieden außer der Meidung!" (Mustaṭraf, II, 168.)

Friderich von Husen:

Es ist ein grôzez wunder:
diech aller sêrest minne,
diu was mir ie gevê.
(MF. 52, 17.)
Vgl. Veldeke, MF. 63, 27. Fenis, 81, 9.

Reinmar:

des wirt och niemer leides mir unz an mîn ende buoz,
sît si mich hazzet diech von herzen minne.
(MF. 166, 30.)

Die Gleichgültigkeit.

Ibn Zaidûn:

„Ich bin im Ernste, aber die, die ich liebe, scherzt (bloß) mit der Liebe. Ich halte ihr den Bund, aber siehe, sie bricht ihn.

(Sie ist) eine Geliebte, die trotz ihrer Nähe von mir weit entfernt ist, denn der Schmerz über sie bleibt im Verborgenen meines Herzens bestehn." (Maqqarî, II, 194.)

Bernard von Ventadour:

Anc no vitz drut leyal,
sordeis o aya sal,
qu'eu l'am d'amor coral,
ela.m ditz: „no m'en chal";
enans ditz que per al
no m'a ira mortal.
(„Lo gens tems", nach Audiau, S. 35.)

(Nimmer sahet Ihr einen treuen Liebhaber, der seine Mühe übler verloren hätte, denn ich liebe sie mit einer herzlichen Liebe, (und) sie sagt zu mir: „Ich kümmere mich nicht darum." Vielmehr sagt sie, daß sie mir wegen nichts anders [nämlich: als meiner Liebe] einen tödlichen Groll hege.)

Vgl. Comtesse de Die, „A chantar m'er", V. 33—35.

Dietmar von Eist:

nu wil si gedenken niht der mangen sorgen mîn.
(MF. 39, 15.)
Vgl. Rugge, 100, 12; Reinmar, 190, 3.

Abû Muḥammad ʿAbd al-ʿAzîz Al-Qaisî von Valencia (1038 oder 1036 in Kairo gestorben):

„Sie besuchte (mich) nicht aus Sehnsucht, sondern sie kam (nur), um mir anzudeuten [„juʿarriḍ"], daß ich (zur Schau) ausgestellt sei [„muʿriḍ": Wortspiel]!" (Maqqarî, I, 547.)

Bernard von Ventadour:

Amors m'a mes en soan,
e tornat a non chaler.
(MW. I, 29—30.)

(Die Liebe hat mich in die Verachtung getan, und sich zur Gleichgültigkeit [Nonchalance] gewendet.)

F. von Husen:

von der spriche ich niht wan allez guot,
wan daz ir muot
wider mich zunmilt ist gewesen.
(MF. 46, 31.)

Reinmar:

Si ist mir liep, und dunket mich
daz ich ir volleclîche gar unmaere sî.
(MF. 159, 10.)

Gottfried von Strassburg:

ez ist doch wâr ein wortelîn
‚schoene daz ist hoene.‘
(Tr. 17 802.)

Ferner: Fr. von Husen, MF. 54, 10; Walther v. d. Vogelweide, L. 50, 19, 1—4.

Die Grausamkeit.

S. Rückert, Ḥamâsa, Nr. 514, Strophe 4.

Maǧnûn Lailâ:

„Wenn ich mich über die Liebe beklage, sagt sie: ‚Du hast mich getäuscht. Wie kommt es, daß ich deine Glieder (mit Fleisch) bekleidet sehe?

Denn es gibt keine Liebe, bis die Haut am Eingeweide klebt und du so verstummst, daß du dem Rufenden nicht antworten kannst!‘ “ (Mustaṭraf, II, 163.)

Vgl. die ungläubige Geliebte des arabischen Gedichtes oben S. 116 und MF.: Husen, 45, 21 und 35; Reinmar, 155, 32.

Abu ’l-ʿAbbâs an-Nafîs (unidentifiziert):

„Meine Augen sind dir nicht gerecht, obschon sie bluten, und mein Herz ist dir nicht treu (genug), obwohl es verbrennt!“ (Mustaṭraf, II, 169.)

Bernard von Ventadour:

On plus la prec, plus m’es dura!
(„Lo tems vai“, Audiau S. 31.)

(Je mehr ich sie bitte, desto härter ist sie gegen mich.)

Friderich von Husen:

und wil dienen nochdan
mit triuwen der guoten,
diu mich dâ bliuwet vil sêre âne ruoten.
(MF. 53, 12.) Vgl. H. v. Morungen, MF. 132, 27.

Vgl. Reinmar: MF. 161, 6; 162, 16; (Zorn) 166, 36; 172, 17.

Ibn Zaidûn:

„O Wunder über dein Herz, das (so) hart ist, während deine Seiten (so) weich sind!“ (Maqqarî, II, 190.)

Bernard von Ventadour:

Q'anc no vi cors miels talhatz ni despeinhs [depens]
ad ops d'amar sia tan greus ni leinhs [lens]. (MW. I, 12.)

(Ich sah nie einen besser gestalteten und gefärbten Körper (noch einen, der) zum Zweck der Liebe so schwerfällig und langsam wäre.)

A! can mal sembla, qui la ve,
qued aquest chaitiu deziron
que ja ses leis non aura be,
laisse morir, que no l'aon!
(„Can vei la lauzeta", MW. I, 32.)
Vgl. H. v. Morungen, MF. 136, 8.

(Ach, wie wenig ahnt der, der sie sieht, daß sie diesen unglücklichen Sehnsuchtsvollen, der ohne sie nimmer Glück haben wird, sterben läßt, ohne ihm zu helfen.)
Vgl. das Todesmotiv unten.

Ibn Labbâna (1114 auf Mallorca gestorben):

„Sie [fem.!] übergab mich den verzehrenden Krankheiten und spornte (dabei) die Liebesleidenschaft an. Die meisten Geliebten sind feindlicher als die Feinde!"
(Kutubî, II, 325, unten.)

Reinmar:

minne heizent ez die man,
unde möhte baz unminne sîn.
(MF. 178, 33.)
Vgl. H. v. Morungen, MF. 129, 36; 140, 25.

Abu 'l-ʿAtâhija (Kûfa und Baġdâd, 748—828):

„O meine Herrin, wohlan! Ich gebe mich als dein Lösegeld! Was ist mein Vergehen? Denn ich füge mich [eig. steige ab] in das, was du begehrst, wie in einen Rechtsspruch.

Möge dir, bei Gottes Recht, die Grausamkeit, mit der du mich behandelt hast, genügen. Dies ist die Lage dessen, der um Schutz vor der Grausamkeit fleht!"
(Ibn ʿAbd Rabbihi, „ʿIqd", IV, 3, unten.)

Jaucelm Faidit:

Mi dons, que te mon coratge,
prec, si com cel que merceia,
que no m'aia cor salvatge ...
(„Lo rossinholet", MW., II, 85.)

(Meine Herrin, die mein Herz besitzt, bitte ich wie der, der um Gnade bittet, daß sie mir nicht ein grausames Herz zeigen möge.)

Ibn Nubâta (Ägypten und Syrien, 1287—1366):

„Ich beschwöre sie beim Barmherzigen, unsere Zusammenkunft zu gestatten, und sie schwört, daß dies nicht geschehen wird bis zum Jüngsten Gericht.

Wenn ihr Herz wie Eisen wird, dann wahrlich beim Himmel [eig. „Zeit, Welt"] ist es um die Liebhaber geschehen!"
(Mustaṭraf, II, 167, oben.)

Albreht von Johansdorf:

‚frouwe, ichn mac ir niht enbern.'
‚sô wil ich in tûsent jâren niemer iuch gewern.'
(MF. 93, 22.)

Abu 'l-ʿAbbâs ʿAbd Allâh, Sohn des Chalifen Al-Muʿtazz (861—908):

„Wenn ein Zehntel dessen, was über meinen Kopf ergangen ist, über einen harten, gefühllosen Stein erginge,

so würden sich in ihm ebenso Spalten gebildet haben, wie die Länge meines Liebeswahnsinns mein Herz zerspalten hat!"
(Pseudo-Gâḥiẓ, S. 214, oben.)

Ṣafî ad-Dîn al-Ḥillî (1278—1349):

„Du hast mich grausam behandelt, da dachte ich, daß die Geduld für mich besser sei und daß das Schweigen [vgl. oben S. 96] in der Liebe mir besser gezieme als das Sprechen.

Deine Augen haben mit uns unbarmherzig verfahren, doch die Süße der Liebe (besteht eben in) der Ungerechtigkeit des koketten Auges." (Mustaṭraf, II, 164, Mitte.)

Anonym:

„Ich klage Gott die Grausamkeit einer jungen Gazelle von schlanker Taille. Ich fiel, und aus ihren Händen habe ich keine (Möglichkeit der) Rettung."
(Mustaṭraf, II, 166, Mitte.)

Bernard von Ventadour:

E la carcers en que m'a mes,
no pot claus obrir mas merces,
e de merce no i trop nien.
(„Non es meravelha", Appel, S. 186.)

(Das Gefängnis, in das sie mich gesetzt hat, kann kein Schlüssel als das Erbarmen öffnen, aber von Erbarmen finde ich bei ihr keine Spur [nichts]).

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Meidung" (S. 70):

„Es gibt auch eine Art der Meidung, wobei der Liebhaber der sich Abkehrende ist. Dies geschieht infolge der von ihm erfahrenen

Grausamkeit seiner Geliebten und ihrer Neigung zu einem Anderen oder wegen einer Beschwerde, die ihm anhaftet. Er erlebt den Tod und verschluckt den erstickenden Kummer — und es ist leichter, in eine bittere Koloquinte zu beißen als anzusehen, wie widrig es ihm ist — und er trennt sich mit zerknirschtem Herzen.

Hierüber habe ich gedichtet:

> Ich meide die, die ich liebe, nicht aus Haß — — — O Wunder über den meidenden Liebhaber! — — —,
>
> sondern mein Auge vermochte nicht, auf das Antlitz einer verräterischen Gazelle zu schauen
>
> und der Tod ist begehrenswerter als eine Liebe, die dem Kommenden und dem Gehenden gewährt wird.
>
> In meinem Herzen ist das Feuer entlodert: O! Wundre dich über einen ruhelosen jungen Liebhaber, der (trotzdem) geduldig ist ...“

(S. 71.) „Dann gibt es eine Meidung aus Haß. Hier irren sich Schilderungen und fehlen Mittel und das Übel ist groß, denn das ist es, was die Geister irremacht. Wer von diesem Unglück geprüft wird, soll (nur) das unternehmen, was seiner Geliebten lieb ist und sich (nur) das vorsetzen, wovon er weiß, daß sie es billigt, und er muß unbedingt alles vermeiden, wovon er weiß, daß es ihr mißfällt. Zuweilen macht das die Geliebte (wieder) geneigt, wenn sie zu denen gehört, die den Grad des Entgegenkommens und des Verlangens nach ihnen kennen [d. h. begreifen]. Aber wenn sie den Grad derselben nicht kennt, so gibt es keine Hoffnung, sie zur Rückkehr zu bewegen. Im Gegenteil sind deine schönen Handlungen in ihren Augen (nur) Fehler. Und wenn der Mann sie nicht zur Rückkehr zu bewegen vermag, so soll er sich entschließen, sich zu trösten, und von sich selbst Rechenschaft über das Unglück und die Enttäuschung verlangen, worin er sich befindet, und sich bemühen, auf welche Weise er es auch kann, seinen Wunsch zu erreichen. Ich habe Leute dieser Art gesehen, und darüber habe ich ein Stück gedichtet, das so anfängt:

> Ich wurde heimgesucht von Einer, die, wenn ich den Tod von ihr abgewehrt hätte, gesagt haben würde: ‚O wäre ich doch in dem Falle im Grab!‘ [d. h. „Ich möchte lieber im Grabe liegen, als von dir verteidigt werden!“].“

Gottfried von Strassburg:

> ‚Her Tristan?‘ sprach diu schoene Isôt
> ‚zewâre ich waere gerner tôt

und ê wolt ich begraben sîn,
ê danne ich mit dem willen mîn
in sîner pflege waere ...'
(Tr. 13947—51.)

Bernard von Ventadour:

Per qu'ieu non ai mais talan que lai torn,
qu'ades estai ves mi salvatg' e grama
veus per que m fai semblan irat e morn,
quar en s'amor me delieit e m sojorn;
que de ren al no s rancura ni s clama.
(MW. I, 20.)

(Deshalb habe ich keine Lust mehr, dahin zurückzukehren, denn sie ist immer wild und grämlich gegen mich (und) siehe, sie zeigt mir ein grollendes und finsteres Gesicht [Miene: s. unten S. 135], weil ich mich an der Liebe zu ihr ergötze und Kurzweil habe; denn über nichts anders grollt sie und beklagt sie sich.)

„Non blasma donna chi crudel la dice", sagt Barberini im „Documento d'Amore" (Lex. Rom., s. v. „blasmar").

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Meidung" (S. 72):

„Der Anfang einer Qaṣîda von mir lautet:

Ist es die Stunde meines Abschieds von dir oder die Stunde des Jüngsten Gerichtes, die Nacht meiner Trennung von dir oder die Nacht der Auferstehung?

Ist deine Meidung die Strafe des Monotheisten [d. h. Mohammedaners], der stirbt und auf die Begegnung (mit Gott) hofft, oder ist sie die Strafe der Ungläubigen?"

Dietmar von Eist:

jâ bin ich niht ein heiden:
si sol genâde an mir begân,
und sol gedenken daz ich ir was ie vil undertân.
(MF. 40, 24.)

Der Tod.

Rückert, Ḥamâsa, Nr. 553, 585(2), 586.

Al-Ḥusain Ibn aḍ-Ḍaḥḥâk, ein Zeitgenosse des Abû Nuwâs (dieser 762 bis 813):

„Ein Teil von mir starb, im Feuer der Meidung verzehrt, und der (andere) Teil wurde in meinen Tränen ertränkt!"
(Mustaṭraf, II, 168, oben.)

Al-Wa'wâ von Damaskus:

„Deine Blicke eroberten meine Seele, so daß mein Herz zum Gefangenen wurde, der keinen Loskäufer hat.

Kein Wunder, wenn deine Augen einen leidenschaftlich Verliebten töten, denn wieviele Löwen hast du damit zu Boden gestreckt!"

(Mustaṭraf, II, 162, unten.)

Ibn Zaidûn:

„Ist mir die Zeit [= Welt] öde, wenn du meine Freundin bist? Und verdunkelt sich mir der Tag, wenn du meine Sonne bist?

Ich pflanze meine Wünsche [„amânî"] in der Liebe zu dir und pflücke den Tod als Frucht meiner Pflanzung!"

(Maqqarî, II, 194, unten.)

„Bitte mich um mein Leben: ich werde es (dir) verschenken, denn ich besitze nicht (die Fähigkeit), dir irgendetwas zu verweigern!"

(Maqqarî, II, 191, unten.) Vgl. B. v. Ventadour, MW. I, 15. Raimbaut v. Orange, MW. I, 75.

Heinrich von Veldeke:

Ir stüende baz daz si mich trôste
dan ich durch si gelige tôt,
wan si mich wîlent ê erlôste
ûz maneger angestlîcher nôt.
als siz gebiut, ich bin ir tôte,
wan iedoch sô stirbe ich nôte.

(MF. 66, 32.) Vgl. 63, 13. E. v. Adelnburc, 148, 6.

Abû ʿÂmir Ibn Šuhaid, Patrizier von Córdoba, Wesir des ʿAbd ar-Raḥmân V (im Jahre 1023) und Hišâms III (bis 1031):

„Ich habe solchen Schmerz durch die Liebe gelitten, daß ich am Kosten des Todes keinen Schmerz empfinden würde, wenn mein Ende nahte!"

(Maqqarî, I, 410, oben.)

Ibn Zaidûn:

„Ich wußte nicht, als ich dir die Herrschaft über mein Herz ließ, daß ich mit meinen eigenen Händen den Tod suchte.

Die Nächte werden prüfungsreich sein, aber die Liebe wird frisch in ihrem (jetzigen) Zustand bestehen bleiben und sie wird die Erde erben[104]).

---

[104]) Vgl. Psalmen 37 (bzw. 36), 11: „Mansueti autem hereditabunt terram", und die Bergpredigt, Matthäus 5, 5.

Wenn ich schwüre, daß du meine Mörderin bist und daß ich ermordet bin, so würde man nicht ‚Meineidiger!' sagen!"
(Maqqarî, II, 194, Mitte.)

Bernard von Ventadour:

D'aquestas mas fo culhitz lo bastos
ab que m'aucis la plus belha qu'anc fos.
(MW. I, 18.)

(Aus diesen [d. h. meinen] Händen wurde der Stock empfangen, mit dem die Schönste, die je dagewesen, mich tötete.)

Vgl. Arnaut Daniel, oben S. 118 und Husen, MF. 44, 29; Veldeke, 63, 13.

'Ubâda Ibn Mâ' as-Samâ' von Valencia (gestorben um 1030):

„Wer über ein Volk regiert und nicht gerecht ist, wird abgesetzt, nur nicht die Blicke der jungen, schwarzäugigen Gazelle.

1. Du tatest ein Unrecht, da du meinen Tod beschlossest, O Frevlerin! So sei gerecht, denn es ist pflichtmäßig, daß der Schiedsrichter gerecht sei. Habe Mitleid, denn diese Leidenschaft hat kein Mitleid. Gib meinem Herzen oft von jenem süßen, kalten Wasser [= Küssen] zu trinken, damit die entzündete Liebesglut in meiner Brust gelöscht werde. .....

4. Du hast durch deine Schönheit (meinen) rechtschaffenen Lebenswandel in den Irrtum verwandelt. Ich fand an der Liebe zu dir keine Sünde für mich. Gehe langsam vor [d. h. mit Überlegung]. Aber selbst wenn du wünschest, mich durch einen Wunsch zu töten, so wünsche: ich will gefällig sein[105]). Begünstige mich mit deiner wohltätigen Hand: das ist für mich eins der schönen Erlebnisse der kommenden Zeit."
(Kutubî, I, 255, Leitstrophe und 1. Strophe; 256, Mitte, 4. Strophe.)

Bernard von Ventadour:

Mort m'a, e per mort li respon,
e vau m'en, pus ilh no.m rete,
chaitius, en issilh, no sai on.
(„Can vei la lauzeta", Audiau, S. 45.)

(Sie hat mich getötet, und ich antworte ihr mit dem Tode und gehe fort, da sie mich nicht behält, elend, in die Verbannung, ich weiß nicht wohin.)

---

[105]) „aǧmulan" oder „uǧmilan" zu „ǧamîl" = „schön, wohlgeartet, höflich".

Domna, que cujatz faire
de me que vos am tan,
c'aissi.m vezetz mal traire
e morir de talan?
(„Can la frej' aura", Audiau, S. 47.)

(Herrin, was gedenkt Ihr mit mir zu tun, der ich Euch so sehr liebe, da Ihr mich so (viel) Leid dulden und vor Sehnsucht sterben seht?)

Giraut de Borneil:

——— Est donc aissi pres de la mort?
——— Oc eu, plus fort que no.us sai dir.
——— Per que.t laissas aissi morir?
(„Ailas! com mor!", V. 10—12.)

(Bist du denn dem Tode so nahe? ——— Jawohl, näher als ich Euch sagen kann. ——— Warum lässest du dich so sterben?)

Reinmar:

Des er gert daz ist der tôt
und verderbet manegen lîp.
(MF. 178, 29.) Vgl. Morungen, 129, 36.

Ad-Dârimî (1062 in Toledo gestorben):

„Blicke (mich) mit dem Auge der Gunst an, so wirst du mit einem huldreichen Auge zum Leben erheben, was du von meinem letzten Lebensfunken übriggelassen hast, ehe der Tod (eintritt).

Nichts bleibt von mir übrig als die Sprache, um zu erklären, was ich erdulde. Und O Wunder über die Sprache, wie sie (noch) bleibt!

Vereinige dich mit mir, wenn du willst, oder meide mich öffentlich: das alles ist deinen Augensternen zur Last gelegt."
(Maqqarî, II, 97, Mitte.) Vgl. Morungen, MF. 129, 31.

„Zu den größten Wundern der Liebe gehört es, daß der Getötete nach dem Töter seufzt und sich mit kindischer Zärtlichkeit nach ihm sehnt."
(Maqqarî, II, 80, unten.)

(Der gleiche Gedanke schon in der Ḥamâsa, Rückert, Nr. 588 (2), 1. Vers.)

Bernard von Ventadour:

Dieus, qu'el mon capdelha,
mi lais de lieis jauzir;
si no m renovelha,
no i a mais del morir.
(MW. I, 15.) Vgl. Cercamon „Per fin' amor" (Jeanroy VIII) v. 34.

(Gott, der die Welt leitet, laß mich sie genießen; wenn sie mich nicht erneuert [heilt], so ist nichts mehr (zu tun) als sterben.)

E l'amarai, ben li plass' o li pes,
qu'hom no pot cor destrenher ses aucire.
(MW. I, 20.)

(Und ich werde sie lieben, gleichviel ob es ihr gefällt oder sie beschwert, denn man kann (seinem) Herzen keinen Zwang antun, ohne zu töten.)

Bella domna jauzionda,
vostre fin amaire
a paor que 'l cor li fonda
s'aissi.l dura gaire.
(MW. I, 25.)

(Audiau, S. 41, hat als 2. Vers: „Mor se.l vostr' amaire!" (Euer Liebhaber stirbt!))

(Schöne, fröhliche Herrin, Euer treuer Liebhaber fürchtet, daß ihm das Herz zerrinnen wird, wenn ihm das so (noch) etliche Zeit fortdauert.)

Weitere auf den Tod des Liebhabers bezügliche Stellen aus MF.:

Veldeke: 66, 13.
Guotenburc: 71, 20.
Morungen: 125, 12; 126, 15 und 21; 133, 13; 136, 8; 137, 12 und 17; 139, 31; 147, 4.
Reinmar: 161, 23; 163, 37; 182, 35; 190, 3 und 24; 193, 36; 199, 2.

Wenn Ovids Geliebte ihn unverhohlen betrügt, ruft er:

Tunc amo, tunc odi frustra, quod amare necesse est:
tunc ego, s e d t e c u m, mortuus esse velim.
(Amores, III, 14, V. 39—40.)

Welcher Minnesänger hätte je ein „sed tecum" über die Lippen gebracht?

Das Mustaṭraf widmet denen, „die vor Liebe starben", ein besonders langes Kapitel (II, 150—5).

9. Der „Schöne Schein".

Die bisher zitierten Beispiele geben Wechssler durchaus recht, wenn er (S. 193) von einer „Scheinwelt dieser fiktiven Liebesbeziehungen" spricht. Aber etwas anders ist es, wenn er den „stehenden Ausdruck" b e l s e m b l a n als ein Geständnis dieser Fiktion auffaßt. In den vier Beispielen, die er S. 193 anführt, kann „bel semblan" ganz

zwanglos in seiner normalen Bedeutung „schöne Miene, freundliches Äußeres oder Gesicht“ verstanden werden. Das gilt ganz besonders für sein einziges älteres Beispiel:

C'ades sol per un bel semblan
n'ai mogut mon chantar tot nou.
(Arnaut Daniel, 114.)

(Denn sofort habe ich bloß um einer schönen Miene [oder: einer freundlichen Gebärde] willen mein ganz neues Lied angehoben.)

Es liegt in der Natur der Begriffe „Hoffnung“ und „Schein“, daß sie in allen Sprachen leicht ins Unwahrhafte überschlagen: aus dieser bloßen Tatsache darf man noch keine weitgehende Schlüsse ziehen. Peirol in Wechsslers Beispiel muß den Begriff näher bestimmen:

e il bel semblan, que ges non eran ver.

(und die schönen Mienen, die gar nicht wahr (aufrichtig) waren).

Bernard von Ventadour meint gewiß keine Täuschung, wenn er zuversichtlich singt:

Ben es mos mals de bel semblan,
que mais val mos mals qu'autre bes;
e pus mos mals aitam bos m'es,
bos er lo bes apres l'afan.
(„Non es meravelha“, V, 29—32.)

(Mein Leid ist von (so) sehr schönem Aussehen, daß mein Leid mehr wert ist als ein andres Glück; und da mein Leid mir so gut ist, wird das Glück nach der Mühsal glücklich [gut] sein.)

Ai! francha de bon aire,
fezetz m'un bel semblan,
tal don mos cors s'esclaire!
(„Can la frej' Aura“, V. 34—7.)

(Ach! Edle von guter Art, macht mir eine schöne Miene [zeigt mir ein freundliches Gesicht], eine solche, durch die sich mein Herz erheitern mag.)

Noch deutlicher in:

e si no.m fai enan
amor e bel semblan,
cant er velha, .m deman
que l'aya bo talan.
(Appel, Nr. 28.)

(Und wenn sie mir nicht vorher Liebe und ein freundliches Gesicht zeigt, so wird sie mich bitten, eine freundliche Gesinnung gegen sie zu hegen, wenn sie (einmal) alt ist.)

Es soll hier keineswegs behauptet werden, daß „bel semblan" nie „schönen, aber falschen Schein" bedeuten könne, sondern nur, daß es nicht ohne weiteres diese Bedeutung hat, und daß es folglich als stehendes Wahnmotiv der Trobadordichtung ausscheidet. Wechssler hat denn auch keine mittelhochdeutsche Entsprechung dafür gefunden.

Dasselbe trifft für „semblansa" zu, trotzdem es in der Tat mehrfach in der Bedeutung „fälschlicher Anschein" vorkommt:

Bernard von Ventadour:

De s'amistat me ressiza;
mas ieu n'ai fiansa,
que sivals ieu n'ai conquiza
la bella semblansa;
et ai a la mi deviza
tan de benanansa,
que ja 'l jorn que l'aurai viza
non aurai pezansa.
(MW. I, 24.) Vgl. MW. I, 15, oben S. 100.

(Sie schließt mich von ihrer Freundschaft aus, aber ich habe Zuversicht, denn ich habe wenigstens ihr gütiges [freundliches] Aussehen [Begegnung, Behandlung, Einstellung][106]) gewonnen; und ich habe gemäß meinem Wunsch so viel Glück, daß ich am Tage, wo ich sie gesehen haben werde, keinen Kummer mehr haben werde.)

In den folgenden Versen Folquets von Marseille gehen dem Dichter erst nach zehn Jahren die Augen auf. Seine Geliebte hat ihm während dieser ganzen Zeit eine freundliche Miene und gefällige Gebärden (bel semblan) gezeigt und er hat sie für aufrichtig gehalten. Erst jetzt sieht er ein, daß dieser „bel semblan" Betrug gewesen sei:

Sitot me soi a tart aperceubutz,
aissi cum cel qu'a tot perdut e jura
que mais no joc, a gran bonaventura
m'o dei tener car me sui conogutz
del gran engan qu'Amors vas mi fazia,
c'ab bel semblan m'a tengut en fadia
mais de detz ans, a lei de mal deutor
c'ades promet, mas re no pagaria.
(Stroński, Nr. XI; MF., Anm. zu 80, 13.)

[106]) Audiau (S. 40) übersetzt: „j'ai gagné du moins son bel accueil".

(Wenngleich ich (es) spät eingesehen habe, wie derjenige, der Alles verloren hat und schwört, daß er nie (wieder) spielen werde, so muß ich es doch für ein großes Glück halten, daß ich den großen Betrug erkannt habe, den die Liebe an mir beging: denn mit einer schönen Miene hat sie mich mehr als zehn Jahre in vergeblicher Erwartung gehalten, wie ein schlechter Schuldner, der immer verspricht, aber nichts zahlen würde.)

Es ist somit ganz in der Ordnung, wenn Ruodolf von Fenis „ab bel semblan" in seiner Paraphrase dieser Verse (MF. 80, 9—16) durch „mit schoenen gebaerden" wiedergibt, und nicht durch irgendeine Wendung, die das Trughafte, das nach Wechssler in jenem provenzalischen Ausdruck stecken soll, wenigstens andeuten würde.

Nach dem, was oben S. 73 über das hohe Alter der Liebesfiktion in der arabischen Dichtung gesagt wurde, ist es fast überflüssig, hinzuzufügen, daß Geständnisse, wie sie Wechssler in „bel semblan" und „bella semblansa" sehen will, dort kaum zu finden sind.

10. Falsche Versprechungen.

(„ḫulf").

Ganz anders verhält es sich mit dem Motiv des „mentir cortes", welches Wechssler zusammen mit dem „bel semblan" behandelt. Insofern als es die „falschen Versprechungen" (Wechssler S. 193, 194 und 203) der Herrin bezeichnet, ist dieses Motiv schon früh in der arabischen Dichtung stark entwickelt.

Abu 'l-ʿAbbâs ʿAbd Allâh, Sohn des Chalifen Al-Muʿtazz (861—908):

„Wozu würde es dein Auge verpflichten, wollte es einen Blick von sich meinem Papier leihen [d. h. zukommen lassen]?

Ach! hättest du (mich) doch (wenigstens) mit einem Aufschub hingehalten und nicht meine Hoffnung auf dich durch die Verzweiflung (ganz) abgeschnitten!"

(Pseudo-Gâḥiẓ, S. 214, oben.)

Ibn al-Budairî oben, S. 9, V. 9, und in folgendem Verse, wo er zu seinem Herzen spricht:

„... denn sie wird dich mit der Meidung und mit falschen Beschuldigungen [„taǧannî"] überschütten, und die lügnerischen Versprechungen werden dich abmagern."

(Mustaṭraf, II, 166, oben.)

Vgl. Cercamon, „Per fin' amor", Jeanroy VIII, v. 24—27.

Rainbaut von Orange:

Tot aisso dic per una dona que m fai
languir ab belhas paraulas et ab loncx respiegz
no sai per que: pot mi bon esser, senhors?
(MW., I, 74.)

(Das alles sage ich wegen einer Herrin, die mich mit schönen Worten und langen Aufschüben schmachten läßt, ich weiß nicht warum: kann mir das gut sein, (meine) Herren?.)

Ibn Isrâ'îl (unidentifiziert; weibliche Formen):

„Du sollst nicht glauben, daß das falsche Versprechen [„ḫulf"] ein Charakterzug von ihresgleichen sei: sie versprach, aber die Zeit hat aufgeschoben."
(Mustaṭraf, II, 165, unten.)

Raimbaut von Orange:

Que ben a passat quatre mes,
oc, e mais de mil ans so m par,
que m'a autreiat e promes
que me dara so que pus m'es car.
(MW. I, 74.)

(Denn volle vier Monate sind verflossen, ja, und es scheint mir wie mehr als tausend Jahre, daß sie mir zugesichert und versprochen hat, daß sie mir das geben würde, was mir am teuersten ist).

Reinmar:

si gehiez mir vil des guotes,
daz ich valschen dingen waere gram.
nu waenet si mich hân betrogen.
(MF. 183, 17.) Vgl. 173, 22; Hartmann, 207, 15.

Jaufre Raudel:

Anc no m dis ver ni no m menti
e no sai si ja s'o fara, a a.
(„No sap chantar", Jeanroy, S. 17.)

(Sie sagt mir nie die Wahrheit noch lügt sie mir jemals, und ich weiß nicht, ob sie es je tun wird, Ach, ach!)

Ein anonymer Dichter im Mustaṭraf wandelt den Vorwurf des falschen Versprechens, wie öfters, in ein Kompliment um:

„Sie versprach, mich bei Nacht zu besuchen, aber sie wich aus und kam am Tage, die Schleppe ihres Kleides auf dem Boden nachschleppend [Arabismus für: „stolz und majestätisch einherschreitend"].

Ich sprach: ‚Warum hast du dein Versprechen nicht gehalten?‘ Sie antwortete: ‚Wie konntest du glauben, daß du die Sonne bei Nacht sehen würdest?‘“

(Mustaṭraf, II, 164, unten.)

Ibn Zaidûn:

„Wie kannst du dein Gelübde vernichten oder dein Versprechen brechen?“

(Maqqarî, II, 191, unten.)

Ibn Labbâna (1114 auf Mallorca gestorben):

„... oder gibt es einen Betrug durch eine empfangene Begrüßung im Vergleich [d. h. vergleichbar] mit deinem Versprechen, das nicht aufrichtig ist?“

(Kutubî, II, 325, oben.)

Bernard von Ventadour:

Ben deuri' hom dona blasmar,
quan trop vay son amic tarzan,
que longua paraula d'amar
es grans enueitz e par enjan.

(MW. I, 11.)

(Man sollte eine Dame sehr tadeln, wenn sie ihren Freund zu lange hinhält, denn langes Reden über die Liebe ist ein großer Verdruß und scheint wie Betrug.)

Uolrich von Guotenburc:

si giht alrêst, wan sît dernach
versaget si mir in spotes wîs.

(MF. 76, 3.) Vgl. Morungen, 124, 24.

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Genügsamkeit“ (S. 89):

„Ich kenne jemand, der seiner Geliebten zu sagen pflegte: ‚Versprich mir und lüge!‘, indem er sich begnügte, sich mit ihrem Versprechen zu trösten, wenn es auch unwahr sei. Hierüber habe ich gedichtet:

Wenn es keine Aussicht auf eine Vereinigung mit dir gibt und es verboten ist, dir nahe zu sein, so versprich mir und lüge!

Vielleicht wird die Selbsttäuschung [„taʿallul“] über die Begegnung mit dir das Leben eines von der Abweisung gequälten Herzens zurückhalten [= erhalten].

Manchmal tröstet es die Dürreleidenden, wenn sie am Horizont das regenlose Wetterleuchten blitzen sehen.“

Man vergleiche hiermit die Beispiele für „mentir cortes“ und „falsal promessa“ bei Wechssler auf S. 193—4.

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Meidung“ (S. 70):

„Anekdote: Ein sonderbarer und schrecklicher Fall dieser Art ist folgender: Ich kenne jemand, dessen Herz sich in eine (Frau) leidenschaftlich verliebte, die ihn floh und ihm auswich. Er ertrug seine Liebe eine Zeitlang, dann überraschten ihn die Tage mit dem sonderbaren Zufall einer Zusammenkunft, dank welchem er im Begriffe war, seine Hoffnungen zu erreichen, aber im Augenblick, wo nichts anders zwischen ihm und dem Ziel seiner Wünsche stand, als so viel, da wurden die Meidung und Entfernung größer als je vorher. Hierüber dichtete ich:

> Ich hatte bei meinem Schicksal einen Wunsch [Bedürfnis], der an Entfernung dem Planeten Jupiter vergleichbar war.
>
> Es trieb ihn [den Wunsch] freundlich an, bis es, da er schon in greifbarer Nähe war [eig.: der Augenhöhle nahe war],
>
> ihn von mir entfernte, und er wurde wieder, als ob er nie dem Auge erschienen wäre.

Ebenfalls dichtete ich:

> Meine Hoffnung nahte, bis ich eine Hand ausstreckte, um sie zu greifen, da schwang sie sich ausweichend gen die Milchstraße empor.
>
> So wurde ich am Morgen hoffnungslos, der ich sicher gewesen war ... [Text wohl nicht in Ordnung].
>
> Ich war ein Beneideter gewesen, und bin zum Neider geworden. Ich war ein Erhoffter gewesen, und bin zu einem Hoffenden geworden.
>
> So ist das Geschick in seinen Drehungen und Wendungen. Verlasse sich nicht auf das Glück, wer verständig ist!“

Die Treue.

Rückert, Ḥamâsa, Nr. 467 und Anm. 530; 552; 564; 570 (3); 574.

Anonym:

> „Auch wenn ich vor der Stärke der Sehnsucht stürbe und meine Tränen wegen der vielen Schlaflosigkeit durch Blut ersetzt würden,

würde ich nicht vorziehen, mich über dich zu trösten [d. h. dich zu vergessen], nein, und meine Augen würden kein anderes als dein Mondantlitz[107]) betrachten."

(Mustaṭraf, II, 166, unten.)

Arnaut Daniel:

Ges pel maltraich qu'eu soferi
de ben amar no m destoli,
si tot me ten en desert.

(„En cest sonet", V. 36—8, Audiau 57.)

(Wegen des Leides, das ich erdulde, wende ich mich keineswegs vom vielen Lieben ab, wenngleich sie mich in der Einsamkeit [d. h. fern von sich] hält.)

Bernard von Ventadour:

C'ades es us mos talans.
Ades es us e no.s muda
c'una.n volh e.n ai volguda
don anc non aic jauzimen.

(„Lo temps vai", Appel, S. 180.)

(Immer ist mein Wille derselbe. Immer ist er derselbe und verändert sich nicht, denn ich begehre und habe (immer) eine begehrt, von der ich nie einen Genuß hatte.)

Ibn Zaidûn in der Ode an Wallâda:

„Meint nicht, daß Eure Entfernung uns [d. h. unser Herz] verändert habe: die Entfernung verändert die (wirklich) Liebenden nicht, wenn sie lange dauert.

(Maqqarî, II, 187, V. 17.)

„Bleibe beim Gelübde, solange wir fortfahren, es zu bewahren, denn edelmütig ist, wer gerecht vergilt, wie ihm vergolten wird." (Maqqarî, II, 188, V. 44.)

Bernard von Ventadour:

Q'ieu no m vai ges camjan,
si cum las domnas fan.

(MW., I, 13.)

(Ich verändere mich gar nicht, wie die Frauen es tun.)

Albreht von Johansdorf:

Got weiz wol, ich vergaz ir niht sît ich von lande schiet.

(MF. 92, 7.)

---

[107]) Vgl. „Faust", 2. Teil, 2. Szene, Herold:
Das Würdige beschreibt sich nicht.
Doch das gesunde M o n d g e s i c h t,
Ein voller Mund, erglühte Wangen,
Die unterm Schmuck des Turbans prangen ..."

Bernger von Horheim:

si sol wizzen, swar ich landes kêre,
daz ich ir bin unde muoz iemer sîn,
als ich ê was dô mich ir ougen schîn
brâhte alse verre ûz dem sinne mîn.
(MF. 114, 30.)

Hartwic von Rute:

Swie mir der tôt vast ûf dem rugge waere
unde dar zuo manic ungemach,
sô wart mîn wille nie deich si verbaere,
swie nâhen ich den tôt bî mir gesach.
(MF. 116, 15.) Vgl. Husen, 43, 7; 47, 20; Rugge, 103, 25; Reinmar, 159, 28.

Ibn Zaidûn:

„Wie oft hast du am Tage des Besuchs durch einen Blick auf mich erkannt, daß mein Herz geschmolzen war,

ein Herz, das wegen des Gehorsams gegen Euch[108]) die Empörung gegen mich verlängert, denn es weigert sich, wenn ich ihm eines Tages den Trost auferlegen will."
(Maqqarî, II, 193, Mitte.)
Vgl. Ibn Zaidûn oben S. 123.

Bernard von Ventadour:

Non es meravelha s'ieu chan
mielhs de nulh autre chantador,
que plus mi tra.l cors ves amor
e mielhs sui faitz a son coman.
Cor e cors e saber e sen
e fors' e poder hi ai mes;
si.m tira ves amor lo fres
que ves autra part no m'aten.
(„Non es meravelha", Appel, S. 186.)

(Es ist kein Wunder, daß ich besser singe, als irgendein anderer Sänger, denn stärker zieht mich das Herz nach der Liebe und besser bin ich ihrem Befehl geeignet [eig.: gemacht, d. h. beschaffen]. Herz und Leib, Wissen und Sinn, Kraft und Macht habe ich darangesetzt. Derart zieht mich der Zügel nach der Liebe, daß ich nach keiner anderen Seite meine Aufmerksamkeit richte.)

Dietmar von Eist:

swaz du gebiutest, das leiste ich, friundin mîn.
(MF. 39, 25.)
Vgl. MF. 35, 14; 38, 34; 40, 20 und 26 (undertân).

---

[108]) Auffällig ist der Numeruswechsel in diesen beiden Versen.

Husen: 52, 35 (undertân); 43, 5 (undertân).
Uol. v. Guotenburc: 77, 9 und 32; 71, 29.
Reinmar: 182, 18 (Leibeigener).
G. v. Strassburg: Tr. 1542.

Al-Fâḍil (unidentifiziert; männliche Formen):

„Ich habe meine Jugendblüte durch die Liebe zu Euch zerstört und mein Leben durch die Verliebtheit in Euch vollendet.

Aber ich bin derjenige, der, wenn ein Rufer von Eurer Seite bei mir vorüberginge, während ich in meinem Grabe läge, sich ihm melden würde mit den Worten ‚hier bin ich zu deinen Diensten!' [‚labbaika!'].

Wie ist der Trost zu erlangen, da die Liebe zu Euch eine Liebe ist, die ich mit den Tagen der Jugend erkauft habe?

Bei Gott! Ich verberge in meinem Herzen eine Krankheit, die immer schwerere Rückfälle erleidet, soviel ich sie auch pflege.

Man sagt: ‚Deine Geliebte ist verschwenderisch mit falschen Beschuldigungen [taǧannî] und hart gegen den Liebenden.' Ich antworte: ‚Ich gäbe mich als ihr Lösegeld!'

Begehre ich Befreiung von meiner Liebe zu ihr? Nein, bei Dem, dessen Haus auf der Ebene von Mekka steht!

Und wenn ich allen Menschen den Namen geben könnte, so würde ich ihnen (allen) ihren [d. h. der Geliebten] Namen geben, aus der Freude, sie zu erwähnen."

(Mustaṭraf, II, 158, Mitte.)

Arnaut Daniel:

Sieus sui del pe tro qu'en cima.
(„En cest sonet", V. 11.)
(Ich bin der Ihrige von Fuß bis Kopf.)

Cercamon:

E lai serai en son coman
la neuh e l jorn e l mes e l'an,
c'aissi soi sieus com esser dei.
(„Assatz es or'", V. 28—30.)

(Und dort [in der Fremde] werde ich ihr Nacht und Tag, den (ganzen) Monat und das (ganze) Jahr hindurch zu Befehl stehen, denn ich bin der Ihrige, wie ich (es) sein soll.)

Bernard von Ventadour:

E vos etz lo meus jois premiers,
e si seretz vos lo derriers,
tan quant la vida m'er durans.
(MW. I, 21.)

(Und Ihr seid meine erste Freude und werdet die letzte sein, solange mein Leben dauert.)

Friderich von Husen:

Mich kunde niemen des enwenden,
in welle ir wesen undertân.
den willen bringe ich an mîn ende,
swie si habe ze mir getân.
(MF. 51, 23.)

ich hân von kinde an si verlân
daz herze mîn und al die sinne.
(MF. 50, 11.) Vgl. Reinmar, MF. 162, 27.)

Weitere Beispiele bei Wechssler, S. 146—7.

Gamâl ad-Dîn Ibn Maṭrûḥ (Ägypter, 1251 gestorben):

„Nehmt Nachrichten über die Liebe von einem aufrichtigen Freunde, der nicht irregegangen ist im Gesetz der Liebe und nicht verleitet worden ist." (Mustaṭraf, II, 159, oben.)

Burhân ad-Dîn Al-Qîrâṭî (1326—1364):

„Meine Liebe zu ihr ist dauernd und ich höre nicht auf das Gerede der Neider und Tadler, wenn sie heulen (wie Hunde oder Hyänen.)

Und, bei Gott, ich werde mich nicht trösten [d. h. sie vergessen], wenn ich auch zu einem faulen Knochen werden sollte [d. h. ganz verfaulen sollte]. Wie (könnte ich mich dann trösten), während mein Eingeweide die Liebe zu ihr einhüllt?"
(Mustaṭraf, II, 160, Mitte.)

Uolrich von Guotenburc:

Der ich pflac
mengen tac,
wie solde ich sie verlâzen?
er irret sich,
swer iemer mich
dar umbe wil verwâzen.
usw.
(MF. 71, 37.)

Wie man auch die soeben angeführten arabischen und abendländischen Stellen über „die Treue" sonst beurteilen mag, so wird man zweifellos zugeben, daß sie im Geist wie im Buchstaben einander unvergleichlich näher stehen als der Stelle in Ovids Amores (II, 8), wo er mit seiner üblichen schalkhaften Unverfrorenheit seinen Seitensprung mit der Dienstmagd (ancilla) seiner vielbesungenen Geliebten

Corinna enthüllt, indem er der Magd droht, ihrer Herrin die Sache zu verraten, falls sie ihm nicht nochmals willfährig sei[109]). Man vergleiche auch Amores III, 7, 23, wo er vier Geliebte beim Namen nennt, während er sich bei einer fünften befindet; im schroffsten Widerspruch zu Amores I, 3, v. 15—16:

> Non mihi mille placent: non sum desultor Amoris.
> Tu mihi, si qua fides, cura perennis eris.
>
> Vgl. Remedia Amoris, 441 ff.

Welch ein Kontrast zu Ibn Ḥazms Ausführungen über „die Treue" (S. 72):

„Zum Lobenswerten der Naturanlagen, dem Adel der Sitten, der Tugend des Charakters in der Liebe und sonstwo gehört die Treue. Sie ist der stärkste Beweis und das deutlichste Zeichen der Güte der Abstammung und der Reinheit der Herkunft. Sie wetteifert mit dem den Menschen geziemenden Wetteifer. Hierüber habe ich ein Stück gedichtet, aus dem folgendes stammt:

> Die Handlungen jedes Mannes verkünden seine Herkunft und die Person selber gestattet dir, auf das Suchen der Spur [= Herkunft] zu verzichten.

Aus demselben:

> Hast du je einen Oleander gesehen, der Trauben trug, oder speichern die Bienen Myrrhe in ihren Nestern auf?

Die erste Stufe der Treue besteht darin, daß der Mensch demjenigen treu bleibt, der i h m treu bleibt. Dies ist eine notwendige Pflicht und ein unumgängliches Recht für den Liebhaber und die Geliebte, denen nur der von niedrigem Ursprung ausweicht, welcher keinen Charakter und nichts Gutes hat.

. . . . . .

A n e k d o t e: Einer der schrecklichsten und furchtbarsten Fälle der Treue, die ich in diesem Sinne gesehen habe, war die folgende Begebenheit, die ich selbst beobachtet habe: Ich kenne einen, der um der Geheimhaltung eines ihm anvertrauten Geheimnisses willen sich mit der Trennung von seiner Geliebten zufrieden gab, die ihm so teuer war, daß der Tod ihm süßer gewesen wäre als eine (einzige) Stunde der Meidung. Seine Geliebte erklärte (nämlich) unter dem feierlichsten Eid, entweder werde sie nicht mehr mit ihm sprechen, sondern jede Beziehung zu ihm abbrechen, oder er müsse ihr jenes

[109]) Vgl. Vossler a. a. O., S. 141.

Geheimnis verraten, obschon der Gegenstand des Geheimnisses abwesend war. Er aber verweigerte dies, und so verharrte er in seiner Geheimhaltung und sie in ihrer Meidung, bis die Tage sie trennten.

Dann gibt es eine zweite Stufe, nämlich die Treue gegen den Verräter. Diese betrifft den Liebhaber, nicht die Geliebte. Hier hat die Geliebte keinen Weg und keine Verpflichtung. Sie ist eine schwere Sache, der nur der Rüstige, Breitbrüstige, Edelgesinnte, Großmütige, Duldsame, Beharrliche, Festgefügte von vortrefflichem Charakter und gesunden Absichten gewachsen ist. Wer den Verrat mit Gleichem vergilt, verdient keinen Tadel, aber der Fall, den wir oben erwähnt haben, geht an Ernst über ihn [d. h. den Tadel] hinaus und überholt ihn an Entfernung. Der Gipfel der Treue in diesem Falle [d. h. im Falle des Verrats] ist der Verzicht auf Belohnung des Schadens mit Gleichem und das Abstehen von der bösen Vergeltung in Wort und Tat, die Verzögerung im Schneiden des Bandes der Freundschaft so lange wie möglich, wenn noch auf die Freundschaft und die Rückkehr gehofft wird und das geringste Zeichen einer Wiederkehr sich zeigt und der kleinste Hoffnungsstrahl [eig. Blitz] dafür beobachtet oder das leichteste Anzeichen davon gemerkt wird. Aber wenn die Verzweiflung eintritt und der Zorn sich verwurzelt, so (sei auch) dann Friede vor deiner Irreführung und Sicherheit vor deinem Schaden und Rettung vor deiner Verletzung. Und wenn die Erinnerung an das Vergangene dich hindert, deinen Groll über das Vorgefallene zu heilen, so ist (doch) die Beobachtung der Anstandsregeln[110]) eine feste Pflicht für verständige Leute. Sich nach dem Vergangenen zu sehnen und das Erledigte und Abgelaufene nicht zu vergessen ist der kräftigste Beweis der Echtheit der Treue. Diese Eigenschaft ist sehr schön und sollte unter allen Umständen in jeder Art von Beziehungen zwischen den Menschen angewandt werden.

. . . . . .

Dann gibt es eine dritte Stufe, nämlich die Treue trotz der völligen Verzweiflung und nach der Heimsuchung von Schicksalsschlägen und den plötzlichen Überfällen des Todes. Fürwahr, die Treue unter solchen Umständen ist erhabener und schöner als im Leben trotz der Hoffnung auf eine Begegnung (im letzteren Fall). ....."

Schon in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts finden wir also

---

[110]) „adimma" (Sing. „dimâm") = „das, was sich schickt, was man tun muß, um den Tadel („damm") zu vermeiden", engl. „the proprieties".

in Andalusien[111]) jene „höfischen“ Ansichten über den Adel des Charakters vollständig aus- und, wie es mir scheint, vorgebildet, welche Wechssler (S. 52—4) dem Einfluß der Kirche auf die höfische Bildung zuschreibt, obwohl er eingesteht, daß die Kirche selber das von ihm formulierte Prinzip „Verdienst der Person, nicht der Familie“ so behandelte wie Hamlets „Gebrauch, Wovon der Bruch mehrt ehrt als die Befolgung“.

Die enge, wechselseitige Verbundenheit von Minne und Tugend (Wechssler 352—5) kommt an mehreren ausführlichen Stellen bei Ibn Ḥazm klar genug zum Ausdruck.

Von der veredelnden Wirkung der Liebe wird noch unten (S. 150) zu sprechen sein.

Ibn Isrâ'îl (unidentifiziert; feminine Formen):

„Ich habe kein Auge [eig.: Schauen, Aufmerksamkeit] für eine Andere als dich.“

(Mustaṭraf, II, 165, unten.)

Šams ad-Dîn Al-Budairî (unidentifiziert; feminine Formen):

„Als Selma fortging und die Abreise sie weit wegführte, und ich sicher war, daß ich vor Liebespein zerrinnen würde,

da hing ich (meine Liebe) an eine Andere, um mich zu zerstreuen, damit die Glut und Flamme in meiner Brust erlöschen.

Aber meine Sehnsucht, meine Liebe und mein Verlangen waren nach der, die mir zuerst lieb gewesen war.“

„Und sie zu vergessen, zerstreute ich mich in der Liebespein mit einer Anderen, und ich sagte zu meinem Herzen: ‚Diese ist Zainab.‘

Und ich küßte ihren Mund zur Kühlung meiner Leidenschaft; aber ich zündete ein loderndes Feuer in meiner Brust an,

---

[111]) Nach Kremer, „Culturgeschichte des Orients“, II, 157—8, gab es im Orient schon unter den Umaijaden eine Partei der „Gleichheitsfreunde“, welche behauptete, „die edle Abkunft und eine Reihe berühmter Ahnen seien werthlos, edel sei nur derjenige, der durch seine Thaten geadelt werde und durch Seelenadel sich auszeichne; in diesem Sinne beriefen sie sich auf ein altarabisches Gedicht, wo es heißt: Bin ich auch der Sohn des Häuptlings der ʿÂmiriden und ihr berühmter Recke, so haben mich doch die ʿÂmiriden nicht des Erbrechts wegen zum Häuptling erkoren: sondern ich schütze ihr Gebiet und bewahre sie vor Unheil und schieße vom Bogen auf jeden, der sie beschießt.“ Diese Partei bestand aus nichtarabischen Freigelassenen (Klienten).

und ich war wie einer, der auf hoher See Schiffbruch leidet und sich an die rollende Woge klammert."

(Mustaṭraf, II, 165, unten.)

Zu den zwei vorletzten Versen vergleiche man Gotfrieds Tristan 18 990—19 548 (besonders 19 034 und 19 434) und Ulrich von Türheims Fortsetzung, wonach sich der Held in einem vergeblichen Versuch, seine Isolde zu vergessen, mit ihrer Namensschwester Isolde Weisshand von Arundel vermählt; vgl. auch Singer, „Arabische und europäische Poesie im Mittelalter", Abhandlgn. der preuß. Akademie der Wissensch., Jahrgang 1918, Phil.-Hist. Klasse, Nr. 13, S. 8, wo eine Dichterbiographie aus dem Kitâb al-Aġânî zum Vergleich herangezogen wird.

Guilhelm von Cabestanh:

E car vos am, dompna, tan finamen
que d'autr' amar no.m don' Amors poder,
mas aize.m da c'ab autra cortey gen,
don cug de me la greu dolor mover;
pueis quan cossir de vos cuy jois sopleya,
tot autr' amor oblit e dezampar:
ab vos remanc cuy tenc al cor pus car.

(„Lo jorn qu'ie.us vis", V. 18—24.)

(Denn ich liebe Euch, Herrin, so aufrichtig, daß die Liebe mir keine Macht zu einer andern Liebe gibt; aber sie [die Liebe, Amor] gibt mir die Erlaubnis [gestattet mir], einer Anderen auf wohlgesittete [höfische] Weise den Hof zu machen, wodurch ich den schweren Schmerz von mir zu entfernen hoffe, denn wenn ich an Euch denke, vor der die Freude sich neigt, so vergesse und verlasse ich jede andere Liebe: ich verbleibe mit Euch, die ich meinem Herzen für die teuerste halte [meinem Herzen am teuersten ist]).

Al-Ḥâġibî (unidentifiziert, maskuline Formen):

„Ich füllte mein Herz mit der Liebe zu einer Bezaubernden [mask.]: ich neigte zu ihr, aber sie floh wie eine Gazelle.

Und ich sagte zu meinem Herzen: ‚Steh auf, um dich in eine andere junge Gazelle zu verlieben', aber mein Herz antwortete: ‚Ich bin nicht frei [unbesetzt]'."

(Mustaṭraf, II, 167, oben.)

Ibn Zaidûn in der Ode an Wallâda:

„Bei Gott! Unsere Liebe hat keinen Ersatz für Euch gesucht und unsere Wünsche haben sich nicht von Euch abgewandt."

(Maqqarî, II, 187, V. 18.)

„Wir haben keine Freundin als Ersatz für dich gesucht und wir haben keine Geliebte genossen, die uns an deiner Stelle genügt hätte." (188, V. 45.)

Ibn Sanâ' al-Mulk (1155—1212):

„Warum hinderst du deinen Liebhaber an der Vereinigung mit dir, O Geliebte, denn er liebt keine Andere als dich. Fürchte Gott und kehre bald zurück, bevor er seinen Leib in der Liebe zu dir verzehrt."
(Mustaṭraf, II, 191, unten, 2. Strophe.)

Uc de Saint-Circ:

Ja no.s cuit quez eu m'atrai
vas autra, qe.ls cors e.l sens
e.l desirs e.l pessamens
si acordon d'un talan.
(„Aissi cum", V. 23—6, Audiau, S. 74.)

(Sie soll nie glauben, daß ich mich einer Anderen nähere, denn mein Herz und Sinn, mein Verlangen und meine Gedanken stimmen in einem einzigen Wunsch überein.)

Reinmar:

Ich hân vil ledeclîche brâht
in ir genâde mînen lîp,
und ist mir noch vil ungedâht
daz iemer werde ein ander wîp
diu von ir gescheide mînen muot.
(MF. 152, 5.)
Vgl. MF. 159, 19; 160, 9; 174, 35; Husen, 44, 15.

Weitere Stellen über die Treue aus MF.:

Husen: 50, 15; 52, 13; 45, 14; 42, 21; 47, 31.
Veldeke: 56, 14; 59,3; 60, 23; 62, 4; 63, 25; 68, 2.
Guotenburc: 70, 26 u. 40; 71, 14 u. 37; 74, 37; 75, 6 u. 12; 76, 31; 78, 7 u. 28.
Fenis: 81, 4—12; 81, 14.
Johansdorf: 87, 5; 91, 29 u. 14; 93, 36; 94, 2.
Rugge: 99, 37; 100, 11—34; 104, 36; 106, 3 u. 33; 107, 19; 110, 12.
Horheim: 112, 15; 114, 12.
Rute: 116, 4 u. 15.
Steinach: 118, 6 u. 25.
Morungen: 122, 24; 128, 38 u. 40; 129, 2 u. 10; 130, 34; 131, 25; 133, 19; 136, 9; 138, 10 u. 21; 142, 24.
Adelnburc: 148, 21 u. 25.
Reinmar: 150, 4; 152, 5; 153, 19; 154, 14; 155, 20; 158, 18; 159, 13; 162, 22; 171, 11 u. 31; 172, 35; 173, 1; 175, 34; 190, 2; 197, 26; 202, 15.
Hartman: 205, 5; 206, 22; 207, 35; 211, 35; 212, 10 u. 33; 214, 31.

Die meisten dieser Stellen sind gleichzeitig Belege für „die Fruchtlosigkeit der Werbung“ und andere Wahnmotive.

Die Veredlung durch die Liebe.

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Zeichen der Liebe“ (S. 12—13):

„Ein anderes (Zeichen) ist, daß der Mann sich edelmütig und freigebig anstrengt, alles, was er früher ablehnte, nun nach Kräften zu leisten, als ob er selber der Empfangende und der Nutznießer seiner Bemühungen wäre — das alles, um seine schönen Eigenschaften zu zeigen und sich beliebt zu machen. Wieviele Geizige werden dadurch freigebig und Mürrische heiter, Feige tapfer und Schwerfällige bewegt, Dumme gebildet und Liederliche geziert, Ungestalte[112]) schön und Bejahrte jugendlich, Fromme ausgelassen und sorgfältig Gehegte (doch) erfaßt!“

Der etwas primitive Wilhelm IX. von Poitou wendet diese Minnedoktrin noch ziemlich willkürlich an:

Per son joy pot malautz sanar,
e per sa ira sas morir
e savis hom enfolezir
e belhs hom sa beutat mudar
e.l plus cortes vilanejar
e totz vilas encortezir.
(„Mout jauzens“, Jeanroy IX, v. 25—30.)
Vgl. Cercamon, „Quant l'aura“, Jeanroy I, v. 51—4.

(Durch ihre Freude [die Freude, die von ihr kommt??: so Jeanroy] kann der Kranke genesen und durch ihren Zorn ein Gesunder sterben und ein weiser Mann töricht werden und ein schöner Mann seine Schönheit verlieren [eig. verändern] und der Gesittetste verrohen und der Rohste gesittet werden.)

Aber Bernard von Ventadour erfaßt sie schon ganz im arabischen Geiste:

Pero si n'ai
per lieis valor e sen,
e cor plus gai,
en tenh mon cors plus gen.
(MW. I, 42.)

(Aber ich habe durch sie Wert und Sinn und ein fröhlicheres Herz; daher habe ich ein gütigeres Herz.)

---

[112]) „faqir“ = „Einer mit gebrochenem Rückenwirbel“, was den Parallelismus stört und auch unwahrscheinlich ist. Vielleicht eine Korruptel. Das Werk ist nur in einer einzigen Handschrift überliefert.

Al-Bahâ' Zuhair (unidentifiziert; maskuline Form):

„Aber meine Natur ist durch die Liebe edel geworden[113]) und es kann nach mir fragen und nachforschen, wer will [nämlich, um die Wahrheit meiner Behauptung zu kontrollieren]."
(Mustaṭraf, II, 157.)

Arnaut Daniel:

Tot jorn meillur et esmeri,
car la gensor serv e coli
del mon, so.us dic en apert.
(„En cest sonet", Audiau, S. 54.)

(Jeden Tag werde ich besser und läutere mich, denn ich diene der Lieblichsten der Welt und feiere sie; das sage ich euch offen.)

Heinrich von Veldeke:

von minne kumet uns allez guot:
diu minne machet reinen muot.
(MF. 62, 1.)

Albreht von Johansdorf:

Swer minne minneclîche treit
gar âne valschen muot,
des sünde wirt vor gote niht geseit.
si tiuret unde ist guot.
(MF. 88, 33.) Vgl. 94, 14.

Ferner: Eist, 33, 23; 39, 3; Guotenburc, 76, 25; Rugge, 103, 24; Morungen, 132, 23; 142, 26; Reinmar, 157, 31; 151, 11; Hartman, 215, 17; Gottfried, Tristan 937, 8291. (Bei Walther v. d. Vogelweide allerdings auch umgekehrt: „die brâhte ich in die werdekeit" (L. 72, 31, 7).)

Gerade in diesem Kardinalpunkt des Minnesangs versagt Ovid vollkommen. Darüber läßt Wechssler (S. 341) keinen Zweifel:

„Auch Ovid, dem sonst die älteren Frauensänger, Bernhard von Ventadour wie Heinrich von Morungen, so vieles verdankten, lehrte das gerade Gegenteil. ‚Ovid sagt: Liebe erniedrigt. Die Troubadours sagen: Liebe veredelt' (Schrötter 48)."

---

[113]) „karumat" = „ist edel, gütig, freigebig geworden" = mhd. „milten". Die Grundbedeutung von „karîm" ist „edel von Charakter" („šarîf" = „edel von Geburt"), aber für den arabischen Geist, wie für den germanischen, sind „edel" und „freigebig" fast Synonyme. Das ist nur einer unter mehreren wesentlichen Zügen, in denen sich die arabische und die germanische Denkart merkwürdig eng berühren.

Die Demut.

Anonym (maskuline Formen):

„O wehe dem, dessen Herz die Geliebten lähmen, so daß sie ihn töten, wenn sie ihn erobern.

Sie sind mächtig, und die Liebe beugt ihn und demütigt ihn. Fürwahr, der Mächtige ist hochmütig gegen den Demütigen!“
(Mustaṭraf, II, 168, oben.)

Cercamon:

Anc res no fo no s'umelis
vas amor, mas ill n'es fera.
(„Per fin' Amor“, Jeanroy VIII, V. 17.)

(Nie war etwas, was [= ein Wesen, das] sich nicht demütigte vor der Liebe, aber sie ist hochmütig gegen es.)

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Meidung“ (S. 64, Mitte):

„Ich betrachte die Demut der Seele als die Ehre ihres Besitzers, wenn sie das erreicht, worauf es mit ihr abgesehen wird,

denn manchmal legt der Mensch sein Gesicht in den Staub, um am nächsten Tage wohlerhalten und geehrt zu sein.

Eine Demut, die die Ehre fördert, ist vorteilhafter für den Jüngling als die Ehre, auf die ein Schiff [„markab“: Galeere?] der Demut [Erniedrigung] folgt.“

Vgl. Al-Musta'în oben, S. 79, V. 8, Wechsslers Zitate zur „humilitas“ auf S. 393, und Morungen, MF. 135, 38; 139, 36.

„Das eigentliche Merkmal christlicher Gesinnung und ein Grundbegriff dieses ethischen Systems“, sagt Wechssler (S. 392), „war die Demut — humilitas.“ Aber gilt das nicht eigentlich für alle asketischen Religionen, ob sie nun Buddhismus, Konfuzianismus oder Mohammedanismus heißen? Schon der Name des „Islâm“ („Hingabe“, Verbalsubstantiv zum Verbum „aslama“, „sich (Gott) ergeben, unterwerfen“) besagt, daß die Demut einer seiner Hauptpunkte ist. Erst durch Mangel an Demut wurde der Engel Iblîs zum Teufel:

(Koran, II, 32): „Und als wir zu den Engeln sprachen: ‚Werfet euch nieder vor Adam‘, — da warfen sie sich nieder bis auf Iblîs, der sich in Hoffart weigerte und einer der Ungläubigen ward.“ Vgl. 38. Sûra, V. 71—85 und 20., V. 115.

Nach der 48. Sûra, V. 29, unterscheidet sich der Gläubige vom Ungläubigen gerade durch die Demut, wie das Evangelium selbst bezeugen soll:

„Mohammed ist der Gesandte Allâhs, und seine Anhänger sind strenge wider die Ungläubigen, barmherzig untereinander. Du siehst sie sich verneigen und niederwerfen, Huld begehrend von Allâh und Wohlgefallen. Ihre Merkzeichen auf ihren Angesichtern sind die Spuren der Niederwerfung. Ihr Gleichnis in der Thora und im Evangelium ist dieses: Sie sind gleich einem Samenkorn, welches seinen Schößling treibt und stark werden lässet; dann wird er dick und richtet sich auf auf seinem Halm, dem Sämann zur Freude; auf daß sich die Ungläubigen über sie ärgern."

Die Hoffärtigen, unter denen Pharao (Koran 44, 30; 43, 50; 29, 38; 28, 3; 73, 16) als der ärgste Prototyp gilt, sind nach Sûra XXXIX, 72 und XL, 50—51, dem Höllenfeuer geweiht.

In der 24. Sûra, V. 30, erhält Mohammed von Gott den Befehl:

> „Sprich zu den Gläubigen, daß sie ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Scham hüten."

Das Wort „ḏull" (Demut) kehrt in den arabischen religiösen Lehrgedichten unzählige Male wieder. Das Mustaṭraf, wie wohl alle anderen arabischen Sammlungen seiner Art, bringt (I, 119) ein besonderes Kapitel über die Demut („tawâḍu", „Selbsterniedrigung"), in dem folgende Äußerung Mohammeds mitgeteilt wird: „Der beste Gottesdienst ist die Demut."

Nach Wechssler (S. 392) bewunderte Augustin an Christus nichts so sehr wie die Demut in der Hoheit. Mohammed glaubt an das Wirken Jesu, des Sohns der Maria, als Propheten, aber er verwirft den Christus des Augustin gerade wegen der Vermessenheit, mit der er von seinen „polytheistischen" Anhängern für den Sohn Gottes ausgegeben werde. „Erhebt mich nicht über meinen Wert [Rang, Macht], so daß ihr von mir sagt, was die Christen von Christus sagen", hat er einmal gesagt (Mustaṭraf I, 119, Mitte). „Fürwahr, Gott, der Erhabene, hat mich zum Diener genommen, bevor er mich zum Propheten nahm." Dieselbe Stelle berichtet, daß er seine eigenen Kleider flickte und seine eigenen Schuhe besohlte, „im Dienst seiner Familie arbeitete" und überhaupt alle Menschen an Demut übertraf. Ähnliches wird ebenda, wie auch I, 135—142 und sonstwo, von der Demut berühmter Männer erzählt und zur Nachahmung empfohlen. Man vergleiche ferner den Abschnitt über „die Geduld", oben, S. 104.

Auch die „patientia" (Wechssler, 345 und 394) ist keine spezifisch christliche Tugend:

(Koran 16, 127): „Und so ihr duldet, so ist dies besser für die Duldenden. (V. 128): Und deine Geduld kommt nur von Allâh. Und be-

trübe dich nicht über sie, und bekümmere dich nicht über ihre Anschläge. Siehe Allâh ist mit denen, die ihn fürchten und die Gutes tun."

(Koran 103, 2—3): „Siehe der Mensch ist wahrlich verloren, außer denen, welche glauben und das Recht tun und einander zur Wahrheit mahnen und zur Geduld." Vgl. 73, 10; 74, 7; 90, 17; 2, 42.

Keine Eigenschaft des Menschen wird von den didaktischen und erotischen Dichtern häufiger gelobt und empfohlen als die Geduld.

Wir dürfen übrigens nicht vergessen, daß auch das Christentum dem semitischen Geist entsprungen ist und daß Begriffe wie „Demut" und „Geduld" schon im Alten Testamente stark betont werden, besonders in den poetischen Teilen, den Psalmen, den Sprüchen[114]) und dem Hohen Liede, welche zahlreiche Einzelverse enthalten, die ganz wie Verse aus dem arabischen Minnesang anmuten. Auch bei vielen arabischen Versen, die von der Demut, Geduld, Treue, Hingabe usw. handeln, kann man im Zweifel sein, ob sie religiös oder erotisch sind, wenn kein Prosarahmen vorhanden ist. In den ernstesten religiösen Erzählungen findet man Gedichte zitiert, die, aus dem Zusammenhang herausgerissen, ohne weiteres für Liebeslieder gelten könnten. Um nur ein Beispiel anzuführen: das Kapitel des Mustaṭraf über „die Rechtschaffenen und die Heiligen" (I, 135—142) bringt in unmittelbarem Anschluß an die lange Geschichte vom frommen Mann, dem Gott „in den Zeiten der Kinder Israels" eine besondere Wolke — eine Privatwolke sozusagen — zum Schutz gegen die Sonne beigab, und unmittelbar vor einer anderen Heiligengeschichte folgende Verse gewissermaßen als illustrierende Zierat:

> „Übe die Geduld: du wirst nachher den Honig ernten. Klammere dich an die Tür, bis du deine Hoffnung erreichst.
>
> Wälze die Wangen bei Tagesanbruch an seiner[115]) Schwelle (im Staub) und ertrage jede Betrübnis in der Liebe [ḥubb], um ihm[115]) zu gefallen.

---

[114]) Z. B. Sprüche 25, 15: „Patientia lenietur princeps, et lingua mollis confringet duritiam." v. 6: „Ne gloriosus apparcas coram rege, et in loco magnorum ne steteris." Vgl. v. 7 und Lucas 14, 10—11. Psalm 120 klagt über die Verleumder; Psalm 39 behandelt das Verschweigen des Leides; Sprüche 25, 9 das Geheimhalten, usw.

[115]) Es ist zu bedenken, daß all diese männlichen Formen in der arabischen Dichtung sich ebenso gut auf weibliche Wesen beziehen können, wie schon mehrmals im vorhergehenden dargetan worden ist.

Keiner erlangt eine Vereinigung [waṣl][116]), O mein Bruder [= Freund], außer dem, der fest [befestigt, abgehärtet] ist wegen der Last der Liebe [hawâ] und der Leidenschaft [waǧd], die er getragen hat.

Dieser Geliebte[115]) wird in der Finsternis, bei Tagesanbruch rufen: Steh auf und sei ein Mann, der durch sein Bestreben zur Vereinigung gelangt ist [waṣala]."

(Mustaṭraf, I, 140—1)[117]).

Obwohl dieses Gedicht sich ohne jeden Zweifel auf die Liebe zu Gott bezieht, ist es ganz im Ton und in der Phraseologie der weltlichen Liebeslieder gehalten. Die Araber teilten also jene tief romantische Auffassung der Liebe, zu der sich Novalis bekennt in den Worten seines Heinrich von Ofterdingen:

„Was ist die Religion, als ein unendliches Einverständnis, eine ewige Vereinigung liebender Herzen?"

(1. Teil, 8. Kap.)

Im Licht dieser Tatsache läßt sich leichter begreifen, warum Motive wie „Demut" und „Geduld" zwanglos ihren Platz im arabischen Minnesang finden konnten, ja fast zwangsläufig finden mußten.

Wie weit der Minnesang eine solche Verbindung von Liebe und Religion schon aus dem Marienkulte des in seinem Ursprung semitischen Christentums abgeleitet hat, darüber scheinen die Meinungen noch ziemlich stark auseinander zu gehen.

„Die ältesten Frauensänger, gleichviel ob in Südfrankreich, Deutschland oder Italien zu Hause, erwähnen die Mutter Gottes kein einziges Mal" (Wechssler, S. 437).

„In Minnesangs Frühling habe ich nur drei Anrufungen gezählt, bei Johansdorf, dem von Kolmas und bei Reinmar. Das ‚gänzliche Fehlen der Marienverehrung' bei Wolfram von Eschenbach ist schon Lachmann aufgefallen. Ferner hat Schönbach in seinen Hartmannstudien (418—20) nachgewiesen, daß Hartmann von Aue, in den Übersetzungen nach Christian von Troyes, dessen Erwähnungen der Gottesmutter mit Absicht weggelassen hat. Eine unkirchliche Haltung ist gerade bei dem korrekten Hartmann ausgeschlossen" (Wechssler, Seite 438).

---

[116]) Vgl. den Abschnitt über „die Freude und die Liebesvereinigung (waṣl)", unten S. 173.

[117]) Andere Verse dieser Art, von den handelnden Personen der Legenden vorgetragen, findet man ebenda, S. 137—9.

„In unserem 13. Kapitel haben wir gesehen, wie schon Frauensänger der älteren Zeit gelegentlich aus dem Schatz der alten Marienhymnen für ihre Herrin Ehrennamen und Beiworte entlehnt haben, ohne dabei eine innere Einwirkung des Marienkultes zu verraten. Wir haben dort auseinandergesetzt, daß die höfische Herrin zwar von Anfang an als eine Heilige oder als künftiger Engel aufgefaßt, nirgends aber, bis auf Dante, dem Wesen der Gottesmutter angeglichen worden ist“ (ibid.). Im Gegenteil sei der Minnesang erst viel später auf den Marienkult übertragen worden (Wechssler, S. 441).

Demgegenüber spricht Brinkmann von einer Nonne, die von Hilarius von Angers „wie eine Fürstin unter Anklang an Marienhymnen“ gepriesen wird, und nennt dessen Frauendienst „lediglich Fortsetzung älterer, in Angers lebendiger Tradition, freilich ihre deutlichste, augenfälligste Verkörperung“ (S. 29; vgl. S. 4, Anm. 1).

Wie dem auch sein mag, es geht aus diesen Zitaten deutlich hervor, daß sich die irdische Liebe und die Religion auch in Europa mehr und mehr annäherten. Das war ja eine Hauptvoraussetzung für den Minnesang. Mit anderen Worten, der christliche Boden war durch diese Annäherung und durch die kirchliche Betonung der Demut, der Geduld und anderer asketischen Tugenden zur Aufnahme des arabischen Minnesangs in mehreren Hinsichten gut vorbereitet. Wohl selten sind die Mentalitäten zweier Welten enger miteinander zusammengetroffen. Aber die Priorität in der Vereinigung dieses ganzen Motivkomplexes im Frauenlob gebührt unbestreitbar der arabischen Welt.

Zahlreiche arabische Zitate in dieser Untersuchung zeigen, wie stark die arabischen Dichter die Liebe als eine Heimsuchung durch Gott empfinden. Derselbe Gedanke begegnet auch bei den deutschen Minnesängern, z. B.: Husen, MF. 43, 15; 46, 17; 47, 15; Rugge, 101, 15.

Dienst und Lohn.

J. Hell hat in seiner Abhandlung über Al-ʿAbbâs Ibn al-Aḥnaf (Islamica, Vol. 2, Fasc. 2, Leipzig, 1926, S. 299—302) ausführlich dargetan, daß „die Allegorie des Dienstverhältnisses zur Geliebten als der Herrin“ schon bei diesem Dichter (um 806 gestorben) in einer klar entwickelten Form vorliegt und sich der „feudal-erotischen Allegorie“ besonders darin nähert, daß er nicht nur seine Geliebte „saijidatî“ (meine Herrin, Gebieterin) und „maulât“ (Schutzherrin) nennt, son-

dern auch sich selbst als „maulâ“ (Schutzbefohlener)[118]) bezeichnet. In den bisher angeführten Zitaten haben wir mehrmals zu beobachten Gelegenheit gehabt, daß diese Allegorie auch anderen orientalischen und andalusischen Dichtern ebenso geläufig ist. Es seien daher nur noch ein paar Beispiele aus Spanien hier zitiert:

Ibn Zaidûn:

„Die Welt is meine Sklavin, seitdem ich zu deinem Sklaven in der Liebe geworden bin.“ (Maqqarî, II, 192, oben.)

Giraut von Salignac:

El mon non a rei ni emperador,
que puesca aver mais de fin pretz ab se
que ieu, dompna, si vos mi voletz be
nim retenetz per vostre servidor.
(Raynouard Ch. III, 395; Wechssler, S. 142.)

(Die Welt hat keinen König oder Kaiser, der bei sich einen höheren Wert haben könnte [sich höher schätzen könnte] als ich, Herrin, wenn Ihr mir wohlwollt und mich als Euren Diener behaltet.)

Vgl. Gaucelm Faidit, MW. 89; Wechssler, S. 141.

Heinrich von Morungen:

Ich bin keiser âne krône,
sunder lant. daz meine ich an den muot.
dern stuont mir nie sô schône.
wol ir lîbe diu mir sanfte tuot.
daz schaffet mir ein frouwe guot
dur die sô wil ich stête sîn.
(MF. 142, 19.)
Vgl. Kaiser Heinrich, MF. 5, 23; 4, 17.

Ibn Zaidûn:

„Und die Feinde haben gesehen, wie sehr die Vermutungen über dich sie getäuscht haben.

Sie hofften auf etwas, was nicht mein Wohlergehen ist, und erwarten etwas, was nicht sein wird.

---

[118]) „maulâ“ (mûlâ, molla, mulei) bedeutet sowohl den Schutzherrn als auch den schutzbefohlenen Hörigen. Sie stehen in ganz demselben Verhältnis zueinander wie der römische patronus und sein cliens, und wie die clientes umfassen die hörigen „mawâlî“ (Pl. zu „maulâ“) auch die Freigelassenen des Schutzherrn. Die Doppelbedeutung von „maulâ“ rührt offenbar daher, daß es von „walija“ abgeleitet ist, das primär „(jemandem) nahe sein“, dann „Freund, Beistand, Helfer sein“ und schließlich „verwalten, regieren“ bedeutet. Auch mag die II. Form („wallâ“ = „(mit etwas) betrauen, anempfehlen“) den Sinn des Wortes beeinflußt haben.

Sie wünschen, daß eine Schutzherrin [„maulâ“][119]), die nicht verrät, ihren Diener [„ʿabd“] verrate.

(Maqqarî, II, 189, unten.)

„Sage der, die mich mit Meidung und Verachtung belohnt, wenn sie belohnt:

‚Die Liebe hat mein Herz wohlfeil gemacht, während die Anhänglichkeit (meines Herzens) etwas teuer (Erkauftes) ist.‘“

(Maqqarî, II, 190, oben.)

Vgl. Al-Mustaʿîn oben S. 79, V. 9, und Morungen, MF. 194, 31. Abû Bakr Ibn Bâqî von Andalusien (1145 gestorben):

„Wenn du nicht weißt, daß ich dein Leibeigener [„ʿabd mamlaka“] bin, so befiehl mir zu holen, was du willst, und ich werde gehorchen.“

(Ibn Ḫallikân, Wüstenfeld, Nr. 813;
auch Abu 'l-Fidâ', Annales Muslemici, III, 494.)

Reinmar:

Ich hân ir niht ze gebenne wan mîn selbes lîp; derst ir eigen.
(MF. 182, 18.) Vgl. Eist, MF. 40, 20; Husen, 53, 14.

Dietmar von Eist:

swas du gebiutest, daz leiste ich, friundin mîn.
(MF. 39, 25.) Vgl. Reinmar, MF. 158, 34.

Der mohammedanische Dichter nennt sich häufig seiner Herrin, wie der Gläubige[120]) seinem Gott gegenüber „ʿabd“, das heißt „Sklave“, ein Wort, das in arabischen Ohren selbstverständlich viel weniger verächtlich klang als in den unsrigen. Schon im klassischen Arabisch kann „ʿubûdîja“ (Sklaverei) auch bloß „grenzenlose Ergebenheit“ heißen. Die amtliche Bezeichnung eines bestimmten Reiterkorps, das — etwa wie die englischen Husaren — vor dem Palast des Chalifen in Córdoba Wache stand, war „ʿabîd“ (Pl. zu „ʿabd“)[121]). Die Palastwache selbst war gewiß keine entehrende Dienststelle, und doch werden ihre Mitglieder einstimmig als „Sklaven“ („mamâlîk“, Sing. „mamlûk“) bezeichnet, wie denn auch sehr viele andere Posten am Hofe mit soge-

---

[119]) Während Al-ʿAbbâs Ibn al-Aḥnaf noch die weibliche Form „maulât“ gebraucht, hat Ibn Zaidûn (und seine unmittelbaren Vorgänger) natürlich nur die männliche Form „maulâ“ mit Bezug auf die Geliebte.

[120]) Auch der provenzalische Christ ist der „sers de Dieu“ (servus Dei): vgl. Appel, Chrest. Nr. 8, 185 und 104, 63.

[121]) I évi-Provençal, „L'Espagne Musulmane au Xième Siècle“, Paris 1932, S. 58.

nannten „Sklaven“ besetzt wurden[122]). Sie entsprachen also den „unfreien Ministerialen“ der christlichen Höfe[123]).

Auch Arnaut Daniel steht nicht an, sich „sers“ zu nennen:

que plus mi nafra.l cor que colps de verga,
car lo sieus sers lai on ilh es non intra.
(„Lo ferm voler“, v. 16, Audiau, S. 59.)

(Denn es verwundet mir das Herz mehr als ein Rutenschlag, daß ihr Sklave dort nicht eingeht, wo sie ist.)

Guiraut de Bornelh:

ni anc Bordeus
non ac seignor tant fos gaillartz
cum ieu, si ia m'acuioll ni partz
q'ieu sia sos dominis sers.
(„Qan lo freitz“, v. 18—21, Appel, Chrest. Nr. 22.)

(Nie hatte Bordeaux einen Herrn, der so mutig wäre wie ich, wenn sie mich je annimmt und duldet, daß ich ihr leibeigener Sklave bin.)

Bezeichnend für die Einstellung des Südfranzosen zur Sklaverei ist auch die Weise, wie Peire Vidal den „sers“ in seinem Sirventes gegen den Papst anscheinend auf dasselbe Niveau setzt, wie den Bürger:

que'l sepulcr' a dezamparat
e compr' e ven e fai mercat
atressi cum sers o borges.
(„Per pauc“, v. 21—3, Appel, Chrest., Nr. 69.)

(Er hat das Heilige Grab im Stich gelassen und kauft und verkauft und treibt Handel wie ein Sklave oder Bürger.)

Friderich von Husen:

mîn herze ist ir ingesinde,
und wil ouch staete an ir bestân.
(MF. 50, 15.)
Vgl. die Verweise auf MF. oben, S. 142—3.

Sofern die Südfranzosen überhaupt etwas von den Arabern übernommen haben, kann das Dienstmotiv angesichts des Vorhergehenden ohne weiteres zu den entlehnten Motiven gehört haben. In diesem Falle wäre es dann erst sekundär auf die christlichen Lehnsverhält-

---

122) ibid. S. 29 und 130.

123) Dieffenbacher, „Deutsches Leben im 12. u. 13. Jahrh.“, I, 41 u. 43. (Unter Umständen verlor der im Turnier Besiegte seine Freiheit: ibid. II, 109.)

nisse übertragen worden. Daß dies tatsächlich geschehen sei, dafür scheinen mir vor allen Dingen drei Umstände zu sprechen:

1. Die ersten Trobadors verwenden zwar schon das Dienstmotiv, aber nichts als die spätere Behandlung dieses Motivs könnte zur Annahme Anlaß geben, daß sie dabei an das Feudalverhältnis gedacht hätten. Bei dem ersten, Wilhelm IX. von Poitiers, finden wir nur „en sa carta.m pot escriure" (Sie kann mich in ihre (Besitz)urkunde einschreiben) und „si ... no.m retenetz per vostre" (Wenn Ihr mich nicht als den Eurigen behaltet) („Farai chansoneta", Jeanroy VIII, v. 8 und 26). Der erste Ausdruck könnte sich, rein a priori betrachtet, ebenso gut auf einen gemeinen Soldaten, einen Hausdiener oder gar einen Leibeigenen beziehen. Es bleibt meines Wissens noch zu beweisen, daß er ein spezifisch lehnsrechtlicher Terminus sei. Daß „retener" nicht ohne weiteres als solcher angesehen werden darf, zeigt die einzige andere Stelle, an der es bei Wilhelm IX. vorkommt:

A mos ops la vuelh retenir,
per lo cor dedins refrescar ...
(„Mout jauzens", Jeanroy IX, v. 33—4.)

(Für mich selbst [eig. für meine Bedürfnisse] will ich sie behalten, um mir das Herz innen zu erquicken.)

Jeanroy (Ausgabe, S. 19) erklärt diese beiden Ausdrücke für „tout à fait probant" für seine Behauptung: „Dès cette époque existait aussi l'assimilation du ‚service' amoureux au service féodal", und ähnliches steht bei Wechssler (S. 141 ff.) zu lesen. Noch beim adligen Bertran von Born (ungefähr 1140—1215), einem Lehnsmann Heinrichs II. von England, finden wir „retener" in einer Bedeutung, die mit Feudalität gewiß nichts zu tun hat:

... s'ieu non am mais de vos lo cossirier
que de nulh' autra aver lo desirier,
que.m don s'amor ni.m retenha al colgar.
(„Eu m'escondisc", v. 10—12, Appel Nr. 35.)

((Möge mir das und das geschehen), wenn ich nicht das Denken an Euch mehr liebe, als die Erlangung des Begehrens von irgendeiner Anderen, die mir ihre Liebe gibt und mich beim Niederlegen [Schlafengehen] (bei sich) behält.)

2. Die Analogie zwischen Frauendienst und Herrendienst stellt sich bei näherem Zusehen doch als sehr unvollkommen heraus. Die Historiker werden nie müde, zu betonen, daß das „gegenseitige Treuverhältnis zwischen senior und homo" „die Grundlage der ganzen lehenrechtlichen Organisation" war (Wechssler, S. 152 ff.).

Aber noch unermüdlicher sind die Trobadors in der Verkündung der Treulosigkeit ihrer Herrinnen und der Nichtbelohnung ihrer Dienste. Daher ja der „Wahn“ und die Klagen über die Einseitigkeit des Liebesverhältnisses! Cercamon kann erklären:

E pot ben ma domna saber
que ja nulz hom de mon poder
de meillor cor no.ill servira.
(„Per fin' Amor“, Jeanroy VIII, v. 50—2.)

(Und meine Herrin kann wohl wissen, daß kein Mann von meinem Rang ihr je mit willigerem Herzen dienen wird)

obwohl er kurz vorher gesagt hat:

... e sivals d'aitant m'enrequis
que disses que ma domna era,
e del plus fos al seu plaçer,
de la menzonja o del ver,
c'ab sol son dig m'enrequira.
(v. 24—8.)

(... und (wenn) sie mich wenigstens um soviel bereicherte, daß sie mir sagen würde, sie sei meine Herrin, und es im Übrigen nach ihrem Belieben eine Lüge oder die Wahrheit wäre [d. h. gleichviel ob es Lüge oder Wahrheit wäre], denn sie würde mich mit ihrem bloßen Wort bereichern.)

Es ist nicht wahrscheinlich, daß Reinmar an das Feudalverhältnis denkt, wenn er klagt:

mîn dienest spot erworben hât
und anders niht, ob ich ez noch gelouben wolte.
(MF. 166, 27.)

ich diende ir ie: mirn lônde niemen.
(MF. 164, 7.)

Dieser letzte Vers spricht sogar gegen die Ansicht Wechsslers (S. 155), unter dem Lohn, von dem so oft die Rede ist, sei in Wirklichkeit „eine mehr materielle Art von Gegenliebe“ zu verstehen, die in der Freigebigkeit („milte“-„largueza“) der Herrin oder ihres Gemahls bestünde. Auf diesen Lohn kam es natürlich auch für den arabischen Hofdichter vor allem an, aber er verwechselte ihn nicht mit dem anderen, nicht gewährten Liebeslohn. Unglücklich für Wechsslers Theorie ist ferner der Umstand, daß die Trobadors gelegentlich den erwarteten Lohn sehr präzis definieren:

Bernard von Ventadour:

Be for' hueimais sazos,
belha domna e pros,
que m fos datz a r e s c o s
en baizan guizardos.
(MW. I, 14.)

(Es wäre nun die höchste Zeit, schöne und treffliche Herrin, daß mir im Geheimen ein Lohn in Küssen gegeben würde.)

Ich glaube nicht, daß Wechssler daraus einen „Doppelsinn" (S. 155) hätte heraushören können. Ganz unfeudal ist schließlich der gleichzeitige Dienst verschiedener Frauen (Wechssler, S. 175—6).

Es ist klar, daß Uolrich von Guotenburc mehr als ein Entgelt in Naturalien erwartet, wenn er sagt:

doch waere ich gern hin an daz zil
dâ si dâ sol und lônen wil.
(MF. 70, 17.)

nu ist ze lanc
ir habedanc.
(MF. 70, 30.)

Vgl. ferner: Husen, MF. 54, 21; Reinmar, MF. 190, 36; Fenis, 84, 26.

Auch die Araber klagen gelegentlich über das Ausbleiben des Lohns (s. oben), denn die Dienste guter Sklaven wurden manchmal so gut belohnt, daß sie sich, wie in Rom, mit ihren Ersparnissen freikaufen konnten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß zahlreiche Sklaven, die höhere Ämter des Chalifats bekleideten, sogar einen festen Gehalt erhielten. Das Lohnmotiv kann also mit dem Dienstmotiv übernommen worden sein, aber der Einfluß der Lehnsmentalität hat ihm in dem Fall immer mehr Nachdruck verliehen. Dort war der Lohn etwas, was man bloß erhoffte, hier wurde es zu etwas, worauf man ein unanfechtbares Recht zu haben glaubte. Und das führte zum Widerspruch, von dem oben die Rede gewesen ist.

3. Gerade die entschiedensten Gegner der arabischen Theorie behaupten, daß die geistlichen Fortpflanzer der antiken Liebespoesie in der Verwendung des Dienstmotivs vorangegangen seien. In der Tat schreibt schon Hilarius von Angers an eine Nonne: „summitto ... me tuo servitio" (Brinkmann, S. 29).

„Mit der Erhöhung der angeredeten Dame (domina) hängt zusammen Erniedrigung der eigenen Person, Versicherung der Ergebenheit. Man bezeichnet sich selbst als s e r v u s ... Wenn einmal die Vorstellung aufgenommen war, daß die Dame als Herrin, der Briefschrei-

ber als ihr Diener vorzustellen sei, so konnte diese Vorstellung leicht weiter ausgestaltet werden, sich zum Minnedienst entwickeln. Jedenfalls ist der Gedanke, der schließlich zur fiktiven Höherstellung der Frau führte, ausgesprochen christlich" (Brinkmann, S. 32).

(Die bisher gebrachten arabischen Beispiele werden den Leser wohl überzeugt haben, daß diese letzte Äußerung nicht allzu ernst zu nehmen ist.)

Demnach war das Sklavenmotiv schon zu Beginn der Trobadorzeit in den nichtritterlichen, literarischen Kreisen eingebürgert, in den Kreisen also, die in erster Linie zur Einführung des Minnesangs in Südfrankreich beigetragen haben müssen.

„Die Troubadours und Minnesänger von Beruf", sagt Wechssler (S. 52), „waren zur größeren Hälfte niederer Herkunft, arme Ministerialen, Bürgersöhne oder gar Fahrende" (vgl. S. 208, unten). Solche leisteten kein Gelöbnis der Treue und nur ganz wenige unter den südfranzösischen Berufsdichtern äußern ein ritterliches Standesbewußtsein (Wechssler, S. 153). Selbst der adlige Friderich von Husen muß seine lehnsrechtlichen Begriffe ganz in den Wind geschlagen haben, als er folgendes Verhältnis einging:

Einer frouwen was ich undertân,
diu âne lôn mîn dienest nam.
(MF. 46, 29.)

„Im Grunde", sagt Wechssler (S. 153), „tat der Hofdichter ... nichts mehr, als daß er das Prinzip der persönlichen Neigung, auf dem aller feudale Dienst beruhte, auch auf seinen Hofdienst übertrug"; und die Äußerung Uhlands: „der Frauendienst in ihren Liedern war eine dichterische Fortbildung und Vergeistigung des angeerbten Hofdienstes (der Ministerialen)" macht er sich ganz zu eigen (S. 154), schränkt sie dann allerdings auf S. 178 und S. 177, Anmerkung 1, ziemlich stark wieder ein.

Jeanroy hat es, wie ich glaube, richtiger getroffen, als er einen umgekehrten Vorgang (l'assimilation du „service" amoureux aus service féodal) annahm und damit unbewußt der arabischen Theorie einen bedeutenden Dienst leistete. Der Frauendienst wäre also nicht aus dem feudalen Dienst entstanden, sondern erst im Laufe der Zeit an diesen angepaßt worden. Daher dürfte es kommen, daß die Auffassung des Frauendienstes als eines feudalen Dienstes bei den späteren nichtadligen Dichtern, besonders den deutschen, im allgemeinen deutlicher zum Ausdruck kommt, als bei denjenigen der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Sie wird infolge der von den Berufsdichtern gerügten dilet-

tantischen Teilnahme der „vornehmen Herrn“ (Wechssler, S. 155) am Frauendienst allmählich durchgedrungen sein, weil die Berufsdichter auch unwillkürlich diese tonangebenden Aristokraten nachahmten. Aber nebenher läuft die Rolle des Dichters als Sklave, Leibeigener oder höriger Knecht weiter. Es ist merkwürdig, daß Wechssler warnt (S. 179), daß „das Wort serf nicht etwa als Sklave interpretiert werden darf“, denn in seinen Zitaten auf S. 159 heißt es, die Herrin könne den Dichter nach Gutdünken kaufen oder verkaufen.

Weitere Stellen über den „Dienst“ aus MF.

Eist:
35, 32 (an Mann, wie 16, 1)
38, 1
38, 31

Husen:
43, 30
45, 26;
49, 12
51, 24 (undertân)
46, 29 „

Veldeke:
57, 19
65, 20 (an Minne)
67, 33

Guotenburc:
69, 1
73, 28
75, 25
76, 30
76, 37
78, 2 (undertân)
78, 6
78, 11 „
79, 13

Fenis:
80, 18 (âne lôn)
81, 3
81, 13 (auch gegen ihren Willen)
81, 24 (auch gegen ihren Willen)
82, 34 (leibeigen)
84, 11 (gewaltic mîn)
84, 19

Johansdorf:
86, 23 (lêhen)
88, 11 (in ir gebote)
89, 12
90, 37
91, 15
93, 25
94, 10

Rugge:
101, 30, 38
103, 33
104, 20 (ungelônet)
105, 9 (undertân)
106, 22 (Frau!)
108, 36
109, 25
110, 16 (Freilassung)
110, 24 „

Horheim:
114, 5
114, 15 (ich gab ... lîp)

Rute:
116, 23

Steinach:
119, 1

Morungen:
123, 13
124, 29
127, 26 (lange zît)
128, 17
129, 4
130, 20 (eigen man)
133, 8
134, 20
135, 18, 27
140, 14, 30
142, 6 (kuss!)
142, 36
147, 15

Adelnburc:
148, 11
148, 18 (undertân)

Reinmar:
151, 18
152, 34
157, 31—3
157, 39 (ir tôre)
159, 25
159, 30 (undertân)
163, 29 (mehrere)
166, 19
169, 5, 22
170, 5
171, 21, 32
172, 20, 30
173, 9, 24
174, 17
176, 11
176, 22 (bin dîn; Schutz)
180, 15
182, 26
186, 12

189, 29
191, 13
193, 10 (vgl. 192, 37 u. 193, 15)
194, 15 (anderswâ)
195, 14
197, 22, 28
199, 9, 22
200, 18 (Frau!)
201, 32

Hartman:

205, 7, 17, 19
206, 17 (seit Kindheit)
206, 27 (hân mich ir gegeben)
207, 22 (anderswar)
208, 1, 13
208, 24 (ze vrowen jehen)
208, 32
209, 5
212, 9 (undertân)
214, 35 (ritter)
215, 5 (Frau!)
215, 13 h (ir eigen: keine Freilassung)
218, 15

Stellen über den „Lohn" aus MF.

Kaiser Heinrich:

5, 34

Husen:

49, 23
45, 26 (ungelônet)
46, 30 (âne lôn)
54, 22

Veldeke:

58, 1
63, 33
66, 23
68, 4

Guotenburc:

69, 11
70, 6
73, 20 (lîhte)
74, 12
75, 31
76, 1, 6
77, 5
77, 27

Fenis:

80, 17 (âne)
81, 15—17 (niemer)

Johansdorf:

89, 12 (vil kranc)
90, 38
93, 5 (kuss)
94, 12 (definiert)

Rugge:

100, 2, 36
104, 20 (ungelônet)
106, 37
110, 29

Morungen:

133, 35

Reinmar:

151, 21
158, 29
159, 33 (mit lîhten dingen)
171, 19
173, 34
174, 23
175, 15
180, 26
189, 32 (ungelônet)
190, 10
194, 33
195, 22
201, 8, 30

Hartman:

206, 6, 8
208, 3, 19
207, 23 (enbern)
208, 22 (verborn)
214, 28 (dem lîbe)
215, 10

Der Frauendienst an und für sich ist — was Wechssler unbegreiflicherweise verschweigt — schon bei Ovid zu Haus:

> Accipe, per longos tibi qui deserviat annos:
> accipe, qui purâ norit amare fide.
> (Amores I, 3, v. 5—6.) Vgl. Amores II, 17.

Und zwar empfiehlt er sich und seinen Dienst als dem der von seiner Geliebten begünstigten Ritter (equites) überlegen, denen er in dieser Elegie, wie auch Amores III, 8, 9 ff., das denkbar schlechteste Zeugnis ausstellt. Was er aber unter „Dienst" (officium) versteht, das zeigt er nur allzu deutlich in den Versen

At nuper bis flava Chlide, ter candida Pitho,
ter Libas officio continuata meo.
Exigere a nobis angustâ nocte Corinnam,
me memini numeros sustinuisse novem.
(Amores III, 7, 23—6.)

Eine derartige Gaskonnade hätte wohl ein Wilhelm IX. in den an seine „companhos" gerichteten Schwänken erzählen können, aber nie in seinen echten Minneliedern.

Daß die andalusischen Dichter sich den Liebesdienst als eine juristisch bestimmte Institution vorstellten, geht aus folgenden Versen hervor:

Ad-Dârimî (1062 in Toledo gestorben):

„Mein Auge sät blühende Rosen[124]) auf einer Wange wie dem aufgehenden Mond.

Es ist mir verboten, ihre Blüten zu pflücken, gemäß dem Gesetz des Herrn und des Dieners[125]).

Warum habt ihr meiner Lippe verboten, sie zu pflücken, denn das Gesetz lautet, daß die Saat dem Säenden gehört?"

Darauf antwortete ein Magribiner (Marokkaner):

„Ich gebe zu, daß das Recht so ist, wie ihr sagt, denn das ist es, was nach dem Gesetzgeber (Mohammed) überliefert worden ist.

Aber wie begehrt (dann) eine Lippe sie zu pflücken, da doch ein anderer als sie [nämlich das Auge] der Säer genannt wird?"

Und ein ḥanîfitischer Rechtsgelehrter kommentierte dazu:

„Fürwahr, die Liebhaber sind nach unserem Urteil (wie)[126]) unsere Sklaven [„ʿabîd"] gemäß unserem allumfassenden göttlichen Gesetze,

und der Sklave hat bei uns [d. h. nach der ḥanîfitischen Rechtsschule] kein Besitztum. Sein Recht gehört dem Herrn [„saijid"][127]), der (ihn) schützt." (Maqqarî, II, 77—8.)

---

[124]) Das Erröten der Geliebten.

[125]) „matbûʿ" (der, dem gefolgt wird = Herr) und „tâbiʿ" (der Folgende = Gefolgsmann), Pt. Pass. bzw. Akt. zu „tabaʿa" (folgen).

[126]) Ich glaube ein „wie" hier einschieben zu müssen, falls diese Verse nicht als in den Mund der Geliebten gelegt zu denken sind. Bei Vergleichen sagen die Dichter manchmal: „A ist B" statt „A ist wie B". Vgl. „huwa hija" („er ist sie" = „sie sind gleich", „es ist alles eins").

[127]) Dasselbe männliche Wort kann sich natürlich zugleich auf die weibliche Geliebte beziehen.

Besonders im Motiv des Gehorsams äußert sich die Systematik des arabischen Liebesdienstes:

Ibn Ḥazm im Kapitel über „den Gehorsam“ (S. 39 ff.):

„Zu den Wundern der Liebe gehört auch der Gehorsam des Liebhabers gegen seine Geliebte und die gezwungene Richtung seines Temperaments nach dem der Geliebten. Da sieht man (etwa) einen Mann von schwer umgänglichem Charakter, der widerspenstig, störrisch gegen den Zügel, hartnäckig, empfindlich [leicht gekränkt] und hochfahrend [Beleidigungen zurückweisend] ist. Aber kaum hat er den Zephyr der Liebe geatmet und sich in ihre Wellen gestürzt und schwimmt in ihrem Meere, da wird seine Barschheit zu Weichheit, seine Schwierigkeit zu Leichtigkeit, seine Schärfe zu Stumpfheit und seine Reizbarkeit zu Unterwürfigkeit. Hierüber habe ich ein Stück gedichtet, aus dem folgende Verse stammen:

> Kann die Vereinigung zu uns zurückkehren und haben die Wechselfälle dieser Welt eine Grenze?
>
> Das Schwert ist zum Sklaven [„ʿabd“] des (schlanken) Zweiges [= der Geliebten] geworden und die gefangene Gazelle zu einem Löwen.

Ich habe auch folgende Verse eines Gedichts verfaßt:

> Wahrlich, wenn du zürnst, vergehe ich am leichtesten, wie eine schlechte Münze[128]), die aus der Hand des Goldprüfers gleitet.
>
> Aber der Tod in der Liebe zu dir ist ein Vergnügen! O Wunder über einen vergnügten Vergehenden!

Zu diesem Gedicht gehört auch der Vers:

> Wenn die Perser das Licht deines Gesichts erblickten, so würde es ihnen [d. h. den persischen Feueranbetern] an Stelle von Hormuzd [pers. Kaiser] und Magier [„Maubad“, Priester des Feueranbetungskultus] genügen.

Zuweilen empfindet die Geliebte Widerwillen wegen der Klagen und Überdruß an dem Hören der Liebe(serklärungen). Dann sieht man den Liebhaber seine Trauer verbergen und seinen Kummer unterdrücken und sein Leiden verhüllen. Die Geliebte macht fälschliche Anklagen und es werden ihr Entschuldigungen für jeden Fehler geboten und Geständnisse über Vergehen abgelegt, auch wenn der Mann

---

[128]) „naqd“ statt „naqr“ nach Goldzihers Vorschlag. Aber auch dieser befriedigt nicht ganz.

daran schuldlos ist, (bloß) aus Unterwerfung unter ihre Worte und Ergebung in ihren Widerspruch.

Ich kenne einen, der von einem solchen Unglück befallen wurde. Sie hörte nicht auf, ihm Fehler zu unterschieben, obwohl er keinen Fehler hatte, und ihn mit Vorwürfen und Zorn zu überhäufen und ihn mit einer unerträglichen Liebe zu peinigen. Ich habe auf einen meiner Freunde ein Gedicht verfaßt, das mit dem von uns behandelten Falle nahe verwandt ist, obwohl dieser kein Gedicht ist. Daraus stammen die Verse:

> Du pflegtest mir mit einem Gesicht zu begegnen, dessen Nähe die gegenseitige Annäherung ist [= bedeutet], während die Entfernung aus seiner Nähe Zorn ist [= bedeutet].
>
> Meine Natur verabscheut nicht den geringen [leichten] Vorwurf, obschon die graue Farbe meiner Haare gescholten worden ist.
>
> Zuweilen müht sich der Mensch im Denken ab[129]) und zuweilen sind die Muttermale auf dem Gesicht schön und die Flecke
> zieren, wenn sie klein sind, aber sie sind widerliche Dinge, wenn sie eines Tages übermäßig groß werden: denn wird das Übermaß gelobt?

Es soll niemand sagen, daß die Geduld des Liebhabers gegen den Mutwillen der Geliebten eine Selbsterniedrigung sei, denn er würde sich irren. Wir wissen, daß er der Geliebten nicht gleich und ebenbürtig ist, so daß er ihren Schaden vergälte; und ihre Verschmähung und ihre Grausamkeit gehören nicht zu den Dingen, durch die der Mensch entehrt wird: die Erinnerung daran bleibt nicht auf Jahre hinaus, und solches geschieht weder in den Audienzen der Chalifen noch in den Sitzungssälen der Großen, so daß [= wo] die Geduld zur Schmach und die Unterwürfigkeit zur Verächtlichkeit führen würden.

. . . . . .

Anekdote: Abû ʿAbd Allâh Muḥammad Ibn Kulaib, ein Einwohner von Qairawân — er war zungenfertig und gewandt im Ausfragen in allen Wissenschaften — fragte mich eines Tages während meines Aufenthaltes in der Stadt[130]), als das Gespräch auf die Liebe und ihre Ideen gekommen war: ‚Was soll ich tun, wenn diejenige, die

---

[129]) Andeutung der Abkehr und der Auflehnung gegen die Tyrannei der Geliebten? Die Stelle scheint mir verdächtig.

[130]) „al-madîna“: so hieß das Zentrum oder Altstadt von Córdoba, wie „the city“ von London, „la Cité“ von Paris. S. Lévi-Prov., S. 203.

ich liebe, die Begegnung mit mir verabscheut und meine Nähe meidet?' Ich antwortete: ‚Ich denke, du sollst versuchen, die Ruhe in dich selbst zu bringen durch die Begegnung mit ihr, auch wenn sie abgeneigt ist.' Er erwiderte: ‚Aber ich denke nicht so. Im Gegenteil stelle ich ihre Liebe und ihren Willen meiner Liebe und meinem Willen voran und gedulde mich. Und selbst wenn es mein Tod wäre, würde ich mich gedulden.' Ich sagte zu ihm: ‚Ich würde sie nur für mich selbst lieben [= haben wollen], um selber ihre Gestalt zu genießen, und ich würde meinem Maß folgen und mich nach meinen (eigenen) Prinzipien richten und meinen (eigenen) Weg gehen in der Begierde nach dem Vergnügen mit ihr.' Er antwortete mir: ‚Das ist ein ungerechtes Maß. Stärker als der Tod ist das, weshalb der Tod gewünscht wird, und teurer als das (eigene) Selbst ist das, wofür das (eigene) Selbst aufgeopfert wird.' Ich sagte zu ihm: ‚Wahrlich, die Aufopferung deines Selbst wäre (dann) keine freie Wahl, sondern ein Zwang: wenn es dir möglich wäre, es nicht aufzuopfern, so würdest du es nicht aufopfern. Aber (gerade) dein freiwilliger Verzicht auf die Begegnung mit ihr (der Geliebten) ist es, der dir vorgeworfen wird, weil du dich selbst zwingst und dir selbst den Untergang auferlegst.' Er erwiderte mir: ‚Du bist ein Dialektiker [„ǧadalī"], aber in der Liebe gilt keine Dialektik [„ǧadal"]'. Ich antwortete ihm: ‚Wenn ihr Träger unglücklich ist.' Er sagte: ‚Welches Unglück ist größer als die Liebe?' " (S. 42—3).

Stellen über den „Gehorsam" aus MF.

Eist: 39, 25.
Morungen: 122, 17.
Reinmar: 184, 8; 195, 14; 197, 7; 202, 7; 206, 21 undertân); 207, 11; 215, 35.

Die Natur.

Frühling, Gärten, Blumen und Vögel nehmen in der arabischen Liebesdichtung eine ebenso wichtige Stelle ein wie im christlichen Minnesang. In den Qaṣîden der Wüstendichter fehlen selten längere Naturbeschreibungen, wobei das Frühlingslager („rab'") des eigenen Stammes oder desjenigen der Geliebten in irgendeinem Zusammenhang erwähnt wird, sei es um Gottes Segen darauf zu wünschen, sich in Erinnerungen an eine glücklichere Zeit zu ergehen oder um die halbverwischten Spuren früherer Lagerplätze der Geliebten mit Tränen der Wehmut zu benetzen. Aber auch die spärliche Vegetation der arabischen Felsenhochtäler wird mit einer oft zärtlichen Liebe zur Natur in die Beschreibungen des Wüstenrittes zur Geliebten oder zum

Gönner einbezogen. Dieselbe Rolle, wie bei den Südfranzosen und Deutschen der Frühling und der Winter, spielen bei den Arabern der Regen und die Dürre. Der eine bringt Freude und ist geradezu ein Symbol des göttlichen Segens und der Freigebigkeit; durch ihn lebt die lechzende Welt wieder auf, wie im Norden die eingefrorene Welt durch das Frühlingserwachen. Die andere ist eine Zeit der Trauer, die dem Leben und der Liebe ebenso ungünstig ist wie der nördliche Winter.

Aus allen Zeiten besitzen wir reichliche Zeugnisse über die Schwärmerei der Araber für kühle Lauben und Brunnen, schattenreiche Ruheplätze und kunstvoll gepflegte Blumenanlagen. Der Grad der geistigen Kultur, den sie in Spanien erreichten, mag manchmal übertrieben worden sein, aber ihre Gartenkunst, deren wenige Überreste immer noch eins der schönsten Erlebnisse einer Spanienreise bilden, spricht eine zu beredte Sprache, als daß man leugnen könnte, daß der Geist, der diese Pracht geschaffen hat, ein ungemein waches Empfinden für die Natur besessen und in einer außerordentlich engen und verständnisvollen Berührung mit ihr gelebt haben muß[131]). Daher erklärt es sich, daß die Verwendung von Naturschilderungen in den arabischen Liebesliedern im allgemeinen einen organischeren Eindruck macht, als in der Trobador- und Minnesängerlyrik, und daß das Naturmotiv meistens viel inniger mit den übrigen Motiven verschmilzt. Aus der ältesten Poesie vergleiche man Rückert, Ḥamâsa, Nr. 568; 586, Anhang 4 (Frühling); 497 (Turteltaube).

Ibn Ḥazm:

> „Die Gärten lachen, wenn die Wolken weinen, wie eine Geliebte, die ein kummervoller Liebhaber sieht."
> (S. 61, vereinzelt zitiert.)

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Genügsamkeit" (S. 93, Mitte):

‚Ich ging (einmal) mit einer Gruppe von meinen literarischen und adligen Freunden nach einem Garten spazieren, der einem unserer Kameraden gehörte. Wir wandelten dort eine Zeitlang umher. Schließlich setzten wir uns an einem Orte hin, (der so beschaffen war, daß schon) ein weniger entzückender (sehr) wünschenswert gewesen wäre, und breiteten uns auf üppigen Wiesen und einem geräumigen, aussichtsreichen Gelände aus, das der Seele einen Weideplatz bot, unter

---

[131]) Bekannt ist die Beharrlichkeit, womit Mohammed „denen, die glauben und das rechte tun", verhieß, „daß Gärten für sie bestimmt sind, durcheilt von Bächen" (Koran 2, 23). Dasselbe Versprechen wird im Koran viele Male wiederholt: 3, 197; 76, 11—21; 85, 11; 98, 11; usw.

Bächen, die wie silberne Schwerter dahineilten, und Vögeln, welche Melodien zwitscherten, die die wundervollen Erzeugnisse des Ma'bad und des Ibn al-Ġarîḍ [berühmte Sänger] beschämten, und Früchten, die in greifbarer Nähe herunterhingen, und dichten Schatten, zwischen denen wir hie und da die Sonne erblickten und die (zusammen mit der Sonne) vor unseren Augen gleichsam Schachbretter oder bestickte Brokatkleider bildeten, und wohlschmeckendem Wasser, das dich den wahren Geschmack des Lebens hätte wahrnehmen lassen, und überfließenden Strömen, die wie die Bäuche der Schlangen dahinglitten mit einem steigenden und fallenden Gemurmel, und reizenden, vielfarbigen Blumen, die die zarten, duftigen Winde hin und her bewegten, und (das alles) in einer gemäßigten Luft und mit Kameraden, deren Sitten [Charakter] das alles übertrafen, an einem Frühlingstage, an dem die niedrige Sonne bald von leichten, anmutigen Wolken verdeckt, bald wieder enthüllt wurde wie eine scheue, schüchterne, schamhafte[132]) Jungfrau, die sich von ihrem Liebhaber zwischen durch die Vorhänge erblicken läßt und dann dahinter verschwindet aus Vorsicht vor einem spähenden Auge[133]).

Aber einer von uns heftete die Augen schweigend zu Boden, als ob er sich mit einer Anderen [fem.!] unterhielte. Dies (tat er) wegen eines Geheimnisses, das er hatte. Man machte mir eine Anspielung darauf, und wir scherzten eine Weile darüber. Man trug mir auf, etwas in seinem Namen zu dichten, und ich improvisierte folgende Verse, die sie nur nach unserem [sic!] Gedächtnis aufschrieben, nachdem wir fortgegangen waren:

> Als wir an den Ufern einer Wiese ausruhten, auf deren betauten Boden die Zweige herunterhingen,
>
> und die Blumen lachten[134]), indem ihre Armbänder im langgestreckten Schatten ihren Duft verbreiteten,

---

[132]) „ḥafira, ḥarîda, ḥağila": hier läßt sich zufälligerweise die im Arabischen sehr beliebte Alliteration zwanglos nachbilden.

[133]) Zwischen dieser überschwenglichen Beschreibung und ähnlichen aus 1001 Nacht besteht der wichtige Unterschied, daß diese nach der Angabe Ibn Ḥazms auf eine wirkliche Begebenheit zurückgeht. Etwas weniger schwärmerisch aber von derselben ungehemmten Freude an der Natur beseelt sind Stellen bei Gottfried von Strassburg wie: Tr. 536—599; 16 730—72; 16 881—95; 17 147—81; 17 347—94; 18 079—93 (allegorisch).

[134]) Gottfried von Strassburg, Tristan 562:

> die liehten bluomen lacheten
> ûz dem betouweten grase.

und die Vögel uns die Schönheit ihres Gezwitschers zeigten, halb leidklagend, halb trillernd,

und unter uns das Wasser [d. h. die Bäche] freies Spiel hatte und dort für Auge und Hand alles Begehrenswerte[135]) war

und soviel du wünschest an löblichen, bewundernswürdigen, edlen und hochrühmlichen Sitten;

da wurde mir das alles, was du beschrieben hast, verleidet und mundete mir nicht, da meine Herrin [„saijidî" = midons] von mir abwesend war.

O wäre ich doch im Gefängnis und von ihr [mask.] umarmt, und Ihr (anderen) zusammen im Schloß Dâr al-Muğaddad[136])!

Wer von uns seine Lage um die Lage seines Freundes oder um ein ewiges Königreich zu tauschen wünschte,

würde nur in Not und Elend leben und immer zwischen Unglück und Beschämung schwanken!

Und er und alle, die anwesend waren, sagten: ‚Amen, amen!' "

Hier haben wir eine Verbindung zwischen Natur und Liebe, wie sie die Trobadors anscheinend sehr häufig angestrebt, aber ziemlich selten erreicht haben. Ihr kommt am nächsten der überlegene Bernard von Ventadour in Eingängen wie

Lo gens temps de pascor,
ab la fresca verdor,
nos adui fuelh e flor
de diversa color:
per que tug amador
son guay e cantador
mas ieu, que plang e plor,
cui jois non a sabor.
(MW. I, 13.)
Vgl. „Can vei la lauzeta", MW. I, 32.

(Die liebliche Frühlingszeit mit dem frischen Grün bringt uns Laub und Blumen von verschiedenen Farben; deshalb sind alle Liebhaber heiter und gesangfreudig außer mir, der ich klage und weine (und) für den die Freude keinen Geschmack hat.)

---

135) „murtâd" (das Erwünschte), prägnant für „alles Vollkommene, was und wie es das Herz begehrt", wie mhd. „wunsch".

136) „Haus des Erneuerten", wahrscheinlich identisch mit „Al-Muğaddad" im Córdobaer Chalifenpalast; vgl. Lévi-Provençal, „Espagne Musulmane", S. 223, Anmerkung 7.

Dietmar von Eist:

lieber het ich ir minne
dan al der vogele singen.
nu muoz ich von ir gescheiden sîn:
trûric ist mir al daz herze mîn.
(MF. 32, 17.)
Vgl. MF. 34, 3; H. v. Veldeke 59, 1; 58, 27.

Reinmar:

Ich wil bî den wolgemuoten sîn.
man ist unfrô da ich ê da was:
dâ entroestent kleiniu vogellîn,
dâ entroestent bluomen unde gras;
dâ sint alse jaemerlîchiu jâr
daz ich mich undern ougen rampf
und sprach ‚nu gât ûz, grâwiu hâr'.
(MF. 184, 37.)
Vgl. 188, 31—189, 4; und noch „Simplizissimus", 5. Buch, 7. Kap.

Andere Stellen in MF., die Naturmotive enthalten, sind:

Sevelingen, 14, 1; Regensburg, 16. 15; Rietenburc, 19, 14; Eist, 32, 17; 33, 15; 34, 3—18; 37, 30; 39, 30; Veldeke, 57, 10; 58, 27; 59, 22; 60, 29; 62, 25; 64, 17; 65, 28; 66, 2; 67,9; Guotenburc, 69, 1—28; 77, 36; Fenis, 83, 36; Johansdorf, 90, 32; Rugge, 99, 34; 107, 14; 108, 6; Morungen, 141, 12; Reinmar, 155, 1; 183, 33; 184, 3; 188, 31; 191, 25; 196, 22; Hartman, 205, 1.

Die Freude und die Liebesvereinigung

(„waṣl, wiṣâl").

Das Wort „gaudium" konnte schon in der klassischen Periode etwas viel konkreteres als den bloßen Gemütszustand der Freude, nämlich den Genuß, und zwar meistens den Liebesgenuß bezeichnen[137]). Diese konkretere Bedeutung lebte im Provenzalischen weiter: „joi(s)" und „gaug" können an vielen Stellen sinngemäß nicht anders als durch „Liebesgenuß" oder „Liebesvereinigung" wiedergegeben werden. So schon bei dem ersten Trobador im Lied über die „joi":

---

[137]) Forcellini, s. v. „gaudium": „Speciatim dicitur de turpi voluptate". Horaz, Od. 3, 6, 28: „neque eligit, cui donet impermissa raptim Gaudia". Liv. 1, 58: „Sextus Tarquinius hinc abstulit gaudium." Tibull, 1, 6, 3: „sed jam cum gaudia adirem." Properz, 2, 14, 9: „Quanta ego praeteritâ collegi gaudia nocte!" Vgl. Ovid, Remedia Amoris 778. Dasselbe gilt natürlich auch für das Verbum „gaudêre" und seine provenzalischen Nachkommen, „jauzir" und „jauzimen".

Mout jauzens me prenc en amar
un joy don plus mi vuelh aizir,
e pus en joy vuelh revertir
ben dey, si puesc, al mielhs anar, ...
(Jeanroy IX, v. 1—4.)

(Mich sehr freuend, fange ich an, eine Freude [= Hoffnung auf die Freude] zu lieben, der ich näher kommen will, und da ich zur Freude [= Liebesvereinigung] zurückkehren will, muß ich, wenn ich kann, zum Besten [= zur Geliebten] gehen.)

Sofern man nicht schlechthin annehmen will, daß Wilhelm IX. hier reinen Unsinn gedichtet hat, können „jauzens" und die beiden „joy" offenbar nicht das gleiche bedeuten. Gewiß ist den Dichtern vieles erlaubt, was in Prosa mehr oder weniger unsinnig klingt, aber auch sie dürfen nicht im einen Verse sagen: „Ich bin von Freude erfüllt" und dann noch im selben Atemzug: „Ich will zur Freude zurückkehren", sofern sie mit „Freude" beide Male dasselbe meinen. Die Gedankenleere kann man oft der schönen Form zuliebe gelten lassen, aber der Widersinn gehört in die Satirik und Humoristik, nicht in den Minnesang. Jeanroy (in den Anmerkungen) und andere haben erkannt, daß „joy" in Vers 19 und sonstwo nicht den Gemütszustand, sondern die Ursache dieses Gemütszustandes, d. h. die Geliebte selbst bezeichnet. Vgl. Arnaut Daniel:

jauzirai joi en vergier o dins cambra.
(„Lo ferm voler", v. 6.)

(Ich werde mich in einem Garten oder in einer Kammer der Freude [= des Liebesgenusses, der Liebesvereinigung] erfreuen [= genießen].

Vgl. Bernard von Ventadour, „Lo tems vai", oben, S. 141.

Ein eindeutiges Beispiel für „gaug" finden wir im „Breviari d'amor" von Matfre Ermengau, dem südfranzösischen Ibn Ḥazm, im Abschnitt über den „Liebesbaum" (arbre d'amor):

Pero sapchon tuh, per lo ver,
que del frug no pot hom aver
per neguna subtilitat,
ni penre per s'auctoritat,
ni son g a u g nulha persona
mas cels a cui Dieus en dona.
(Appel, Chrest., Nr. 115, V. 145—50.)

(Aber es sollen Alle wissen, fürwahr, daß niemand durch irgendeine List die Frucht haben oder durch seine Machtvollkommenheit nehmen kann, noch irgendwelche Person den Genuß davon (haben kann), außer derjenigen, der Gott ihn gewährt.)

Zur gleichen Bedeutung von „fröide" bei den Deutschen vergleiche man Reinmar MF. 175, 19; 182, 4—9, und ganz besonders Gottfried von Straßburg, Tristan 19 489—95 und 19 546.

„Gaston Paris", sagt Wechssler (S. 35), „hat in geistreichen Ausführungen wahrscheinlich gemacht, daß den höfischen Kreisen dieser Begriff [d. h. „joi"] aus den Maitanzliedern zukam, worin joi soviel wie die traditionelle Maibuhlschaft bedeutete. In der Tat verblieb den Worten joi und freude stets als eigentliche Grundbedeutung die des Liebesgenusses: denn aus den Freuden der Liebe wurde noch von den spätesten Dichtern alle gesellige Freude abgeleitet." (S. 332): „Allerdings können wir im Laufe der Zeitfolge bemerken, wie der joi der Maibuhlschaft allmählich zurückgedrängt wird von einer höheren Auffassung, die ganz rein und klar erst bei den späteren Provenzalen und den gleichzeitigen Italienern des Dolce stil nuovo heraustritt. Aber eine eigentliche Entwicklung könnte man nicht aufstellen, ohne die Tatsachen zu zwingen"[138]).

Indem wir uns diese enge Assoziation von „Freude" und „Liebesgenuß" in der Trobadorlyrik gegenwärtig halten, wenden wir uns nun zu den Äußerungen des Ibn Ḥazm über die „Liebesvereinigung"[139]) oder den „Liebesgenuß" (S. 55):

„Eine andere Phase der Liebe ist die Vereinigung. Sie ist ein hohes Glück, ein bevorzugter Rang, eine erhabene Stufe und ein aufgehender Glücksstern, ja sie ist ein erneuertes Leben[140]), ein herrliches Dasein, eine dauernde Freude, eine große Gnade Gottes. Und wenn die Welt nicht das Haus des Durchgangs, der Mühsal und der

---

[138]) Mit meinen vorangehenden Ausführungen über die „Freude" glaubte ich fest, eine originale Entdeckung gemacht zu haben, bis mich diese Ansichten von Paris und Wechssler, die mir erst später bekannt wurden, eines Besseren belehrten. Die Theorie Gaston Paris' von der Entstehung des Minnesangs aus dem Maitanzlied ist allerdings, so viel ich sehe, nunmehr ziemlich diskreditiert, aber das kann in keiner Weise seine und Wechsslers Feststellungen über den Charakter des Freudemotivs im Minnesang selbst entkräften. Der Tatbestand als solcher bleibt bestehen: es muß nur ein anderer Ursprung desselben gesucht werden.

[139]) Wahrmunds arabisch-deutsches Wörterbuch gibt für „waṣl": „Verbindung; Vereinigung mit der Geliebten, Liebesgenuß".

[140]) „Al-ḥajât al-muǧaddada" = „La vita nuova"!

Sorge und das Paradies nicht das Haus der Belohnung und der Sicherheit vor den Widerwärtigkeiten wäre, so würden wir sagen, daß die Vereinigung mit der Geliebten die reinste Heiterkeit sei, in der keine Trübe ist, und die Freude, in der kein Makel ist und die keine Traurigkeit kennt, und die Vollkommenheit der Wünsche und das Endziel der verzögerten Hoffnungen[141]).

Ich habe (alle) Vergnügungen in ihrem Wechsel erfahren und (alle) Arten von Glück in ihrer Mannigfaltigkeit erlebt, aber weder das Zusammensein mit dem Herrscher noch das erworbene Vermögen noch das Finden nach dem Vermissen noch die Rückkehr nach einer langen Abwesenheit noch die Sicherheit nach der Furcht noch das Ausruhen auf dem Vermögen ist der Seele so gefällig wie die Liebesvereinigung besonders nach einer langen Verhinderung und der Heimsuchung der Meidung (die so lange gedauert hat), bis die Liebesglut entflammt wurde und die Flamme der Sehnsucht entbrannte und das Feuer der Begierde entzündet wurde. Weder die verschiedenen Arten der Pflanzen nach dem lange ausgebliebenen Regenguß noch das Strahlen der Blumen nach dem Abzug der Nachtwolken bei gemäßigtem Wetter noch das Gemurmel der Bäche, die sich unter den (vielen) Blumenarten verlieren, noch das Ergötzen an weißen Schlössern, die von grünen Gärten umgeben sind, ist schöner als die Vereinigung mit einer Geliebten, deren Charakter gefällig ist, und deren Naturanlage gelobt wird und deren Eigenschaften in der Schönheit zusammentreffen. Sie ist die Verzweiflung [eig. Unvermögen] der Zungen der Gebildeten und über sie versagt die Rhetorik der Beredten. Vor ihr zerstreuen sich die Sinne und vergeht der Verstand. Hierüber habe ich gedichtet:

> Jemand hat mich gefragt, was ich vom Leben habe [= wie alt ich sei], da er die weißen Haare an meinen Schläfen und Wangen sah.
>
> Ich antwortete ihm: ‚Eine Stunde, außer der es nichts gibt, die ich nach dem Urteil des Verstandes und des Gesichts als Leben rechne.‘
>
> Er sprach zu mir: ‚Wie ist das? Erkläre es mir, denn du hast mir die schrecklichste der Nachrichten mitgeteilt!‘
>
> Ich erwiderte: ‚Fürwahr, der [fem.!], an der mein Herz hängt, habe ich eines Tages unter Gefahr einen Kuß gegeben,
>
> und auch wenn ich ein hohes Alter erreiche, werde ich nichts anders als jenes Stündlein zu meinem wirklichen Leben zählen!‘

[141]) Vgl. Tristan 1367—72.

Eine der angenehmen Phasen der Vereinigung ist die Verabredung. Das erwartete Versprechen [d. h. die Erwartung der Erfüllung des Versprechens] hat eine liebliche Stelle im Innersten des Herzens. Es ist in zwei Teile geteilt: der erste ist das Versprechen des Liebhabers, die Geliebte zu besuchen ...

Der zweite ist die Erwartung des Versprechens seitens des Liebhabers, die Geliebte zu besuchen. Die Anfänge der Vereinigung und die erste Einwilligung haben, wie nichts anderes, eine eindringende Wirkung auf das Herz. Ich kenne einen, der von einer Liebe in einer angrenzenden Wohnung geprüft wurde. Er konnte sich ungehindert mit ihr vereinigen, sooft er wollte, aber er konnte nichts anders tun, als sie schauen und nachts und tags lange mit ihr reden, sooft er wünschte, bis die Vorbestimmung ihn mit einem Ja-Wort begünstigte und mit ihrem Beistand unterstützte, nachdem er wegen der langen Zeit verzweifelt hatte. Ich weiß, daß er vor Freude beinahe den Verstand verlor[142]), und daß seine Worte vor Entzücken kaum zusammenhängend waren. Ich dichtete hierüber:

> Eine (so) inständige Bitte [eig. Begehren] (hatte ich), (daß) meine Sünde vor Gott vergeben wäre, wenn ich zu meinem Herrn darum betete[143]),
>
> und wenn ich die Löwen der Wüste damit anriefe, so wäre ihr Schaden von allen Leuten abgehalten.
>
> Sie [mask.] spendete mir Küsse, nachdem sie unzugänglich gewesen war, und mein gestillter Liebesschmerz wurde (wieder) aufgereizt,
>
> wie einer, der Wasser trinkt, um seinen brennenden Durst zu löschen, aber sich erstickt und ins Grab versinkt.

. . . . . .

(S. 58, unten:) Es gibt auf der Welt keinen Zustand, der dem der Liebenden gleicht, wenn sie frei von den Hütern, sicher vor den Verleumdern, vor der Trennung geschützt, der Meidung abgeneigt, vom Überdruß fern und von den Tadlern befreit sind und im Charakter miteinander übereinstimmen und einander in ihrer Liebe entsprechen und Gott ihnen einen reichlichen Lebensunterhalt, eine bequeme[144]) Existenz und einen rechtschaffenen Lebenswandel bestimmt hat und ihre Verbindung ein dem Herrn gefälliger Zustand ist und ihr Zu-

---

142) Vgl. Jaufre Rudel, VI, 13 (Jeanroy).

143) Vgl. Fr. von Husen, MF. 51, 21.

144) „qârr", wörtlich: „kühl", was für die Einwohner heißer Länder begreiflicherweise gleichbedeutend mit „bequem, behaglich" ist.

sammenleben lange dauert und sich bis zur Zeit des Eintreffens des Todes ununterbrochen fortsetzt, vor welchem kein Entrinnen und kein Ausweichen ist.."

Dietmar von Eist:

„Wir hân die winterlangen naht
mit f r ö i d e n wol enpfangen,
ich und ein ritter wol geslaht.
sîn wille derst ergangen.
als wirz uns beide hân gedâht,
sô hât erz an ein ende brâht
mit maniger f r ö i d e und liebes vil.
er ist als in mîn herze wil.'
(MF. 40, 3.) Vgl. Johansdorf, MF. 91, 29.

'Abd Allâh Ibn Ṭâhir (unidentifiziert; maskuline Formen):

„Sie blieb in einem Lande und ich reiste von ihr ab, und beide von uns waren (wie) Fremde in der Abwesenheit voneinander.

Der, der von allen Leuten auf der Welt die wenigste F r e u d e hat, ist ein Liebhaber, dessen Geliebte ihn verlassen hat."
(Mustaṭraf, II, 167, Mitte.)

Anonym (mask. Formen):

„Möge Gott ein Frühlingslager bewässern [d. h segnen], wo ich allein mit Eurem Gesichte war und die Lippen der Freude im Garten der Schönheit lachten!"
(Mustaṭraf, II, 168, unten.)

Ibn Ḫafâǧa (1058—1138) von Játiva:

„Und als wir uns vereinten, sprach ich aus meiner F r e u d e über sie den Vers eines Gedichtes, während die Tränen (uns) begossen:

‚Manchmal vereinigt Gott zwei Getrennte, nachdem sie ganz der Meinung geworden sind, daß sie einander nie begegnen werden.' "
(Maqqarî, II, 202, Mitte.)

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Trennung":

„Fürwahr, die Rückkehr von einer Trennung, über die sich die Seele wegen der Länge ihrer Dauer beängstigt und in der sie über die Wiederkunft beinahe verzweifelt, bietet eine grenzenlos freudige Überraschung, die manchmal tötet[145]). Hierüber habe ich gedichtet:

---

[145]) Jaufre Rudel:
Colps de joi me fer, que m'ausi ...
(Jeanroy VI, 13.)
(Es trifft mich ein Schlag der Freude, die mich tötet.)

Im Wiedersehen nach der Trennung ist eine Freude wie die Freude des sich Erholenden, der dem Tode nahe gewesen ist;

ein Jubel, der die Seelen zerstreut und denjenigen belebt, dem sich der Ṭod wegen der Trennung genaht hatte ...“
(S. 81, Mitte.)

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Genügsamkeit“ (S. 93):

„Zur Genügsamkeit gehört es auch, daß der Liebhaber Freude daran hat, jemand zu sehen, der seine Geliebte gesehen hat, und sich mit ihm anzufreunden, oder jemand (zu sehen), der von ihrem Lande gekommen ist.“

Peire Vidal:

Ab l'alen tir vas me l'aire
qu'eu sen venir de Proensa;
tot quant es de lai m'agensa,
si que, quan n'aug ben retraire,
eu m'o escout en rizen
e'n deman per un mot cen:
tan m'es bel quan n'aug ben dire.
(„Ab l'alen“, 1—7, Audiau S. 71.)

(Mit meinem Atem ziehe ich an mich die Luft, die ich aus der Provence kommen fühle: Alles, was von dort kommt, gefällt mir, so daß, wenn ich von ihr schön berichten höre, ich lachend zuhöre und für jedes Wort hundert frage: so wohl ist mir, wenn ich von ihr wohl reden höre.

Mit dieser Stelle hat Singer a. a. O. (S. 22—3) einige ältere arabische Gedichte verglichen. Der Wind als Bote ist uns schon oben in verschiedenen arabischen Gedichten begegnet. Vgl. ferner den Abschnitt „Boten und Botschaften“.

Albreht von Johansdorf:

Saehe ich ieman der jaehe er waere von ir komen,
waere ich dem vînt, ich wolte in grüezen.
allez daz ich ie gewan, het er mir daz genomen,
daz möhte er mir mit sînen maeren büezen.
(MF. 91, 36.)

Der Morgen.

Ibn Zaidûn in der Ode an Wallâda:

„Zwei traute Herzen in der Mitte der Dunkelheit, die uns verbarg, bis die Zunge des Morgens uns beinahe anzeigte.“
(Maqqarî, II, 188, V. 36.)

Ibn Maqânâ al-Fundâqî von Lissabon, Panegyriker des Idrîs II von Málaga (regierte 1043—47), in einem Liebeslied:

> „Ich habe die deutliche Helligkeit des Morgens erblickt: schenke mir ihn [den Wein] ein, ehe der Muezzin ‚Gott ist groß' ruft." (Maqqarî, I, 283.)

Wie bei den Arabern der Muezzin vom Minarett, so verkündet in der folgenden vereinzelten und anonymen Tageliedstrophe der Wächter vom Turm aus den Anbruch des Tages:

Yeu suy ab ma bell' amia
ios la flor
tro la gaita de la tor
escria: drutz, al levar!
qu'ieu vey l'alba e.l iorn clar.
(Appel, Chrest., Nr. 54.)

> (Ich bin mit meiner schönen Freundin unter den Blumen, bis die Wache vom Turm ruft: „Liebhaber, steh auf, denn ich sehe die Morgenröte und den hellen Tag.")

Besonders beachtenswert ist, daß das Liebespaar hier, wie auch in der anonymen alba, Appel, Chrest., Nr. 53 (en un vergier sotz fuella d'albespi) die Nacht in einem Blumengarten verbringt. Auch Tristan und Isolde teilen ein Bett in Isoldes Garten (G. von Strassburg, Tr. 18 139—18 214). Ein derartiger Ort scheint zunächst, besonders mit Rücksicht auf die Hüter (Tr. 18 115), für eine geheime Zusammenkunft so unzweckmäßig, daß die Vermutung, es handle sich um eine entlehnte dichterische Konvention, nicht unberechtigt ist. Auch in Südfrankreich[146]) sind die Nächte wohl selten warm genug, um ohne Unbehagen im Freien verbracht zu werden. In Andalusien dagegen möchte man die Nächte des Hochsommers am liebsten nur im Freien verbringen. Und das tun auch die spanischarabischen Dichter ganz gewöhnlich mit ihren Geliebten, wenn wir ihren wiederholten Behauptungen darüber Glauben schenken wollen. Es ist übrigens schon oben, S. 38, darauf hingewiesen worden, daß dies ein markanter Zug der arabischen Schilderungen dieser Art ist. Bei ihnen aber entschlüpft die Geliebte dann ihren Hütern zu Hause und kommt in den gegen Spione gesicherten Garten des Dichters, seinen „ḥaram"

---

[146]) Abgesehen von der Riviera, die keine Trobadortradition besitzt. Überhaupt blühte die Trobadorlyrik ganz überwiegend außerhalb der eigentlichen Provence. Die Bezeichnung ihrer Sprache als „provenzalisch" ist ein durch den Gebrauch geheiligter Namensirrtum. Raynouard nannte sie „langue romane".

oben, S. 30, Anm.). Allerdings ist der Ausdruck „rauḍat as-surûr“ (Garten der Freude) zuweilen nur bildlich gemeint: er bezeichnet unter Umständen auch den Liebesgenuß oder die Geliebte selbst.

Ibn Bâqî von Andalusien:

„Als ich sah, wie die Nacht am Ende ihres Lebens an ihren Stirnlocken und Scheitel graute,

da nahm ich Abschied von der, die ich liebe, und sprach seufzend: ‚Wie schwer es mir ist, dich scheiden zu sehen!‘ “

(Ibn Ḫallikân, Wüstenfeld, Nr. 813.)

Ibn Šuhaid von Córdoba (gestorben 1002), ein Freund Al-Manṣûrs:

„Als sie voll Trunkenheit wurde und einschlief, und (auch) die Augen der Nachtwache einschliefen,

da näherte ich mich ihr trotz der Hut [„riqba“], wie ein Gefährte, von dem sie wußte, worum er bitten würde.

Ich schlich wie der Schlaf an sie heran und stieg zu ihr empor, wie der Atem emporsteigt,

um ihren weißen Hals zu küssen und das Dunkelrot ihrer Lippen einzuschlürfen;

und ich verbrachte die Nacht in Wonne mit ihr, bis die Lippen des frühen Morgens zu lächeln begannen.“

(Maqqarî, II, 133—4.)

Ibn Quzmân von Córdoba (gestorben 1160):

„Es dämmert! Verfluchte Morgendämmerung! Warum kommt der Morgen?“

(Nr. 141, Strophe 4; vgl. Ribera, Discurso, „El Cancionero de Aben-Cuzman“, Apéndice III.)

Vgl. H. von Morungen, Tagelied: MF. 143, 23—144, 16 (dô tagete ez). Appel, Chrest. Nr. 53 (oy Dieus, oy Dieus, de l’alba! tan tost ve). Nr. 56 (V. 7: non dormatz plus, suau vos ressidatz: „schlaft nicht mehr; erwacht sanft“).

Eine auch formal ausgebildete Gattung wie die „alba“ und das „Tagelied“ ist mir im Arabischen noch nicht begegnet, und ich halte es für wenig wahrscheinlich, daß man in den bisher gedruckten Texten etwas Entscheidendes auf diesem Gebiet finden wird. Das beweist natürlich noch lange nicht, daß diese Gattung nicht in Andalusien entstanden sei: wir haben gesehen, daß das Motiv dort häufig genug vorkommt. Wenn wir es dort nicht gerade in der Form finden können, in der es uns im Provenzalischen entgegentritt, so läßt sich vielleicht

zur Erklärung auf eine Äußerung Dozys im „Avertissement“ zu seinem „Supplément aux dictionnaires arabes“ hinweisen:

> „... la littérature arabe est d'une richesse immense, et ce qui a été publié est bien peu de chose en comparaison des ouvrages inédits et presque inconnus.“

Dieser bedauerliche Zustand hat sich seit Dozys Zeit wenig geändert: mit Bezug auf die spanischarabische Poesie fast gar nicht. Ribera mußte sich über den verwahrlosten Zustand der arabischen Handschriften im Escorial bitter beklagen.

Im Vorwort zu seinem „Dîwân“ (Cancionero) nennt Ibn Quzmân einen gewissen Aḫtal Ibn Numâra als seinen Meister und Vorbild in der Gattung des „zaǧal“ oder populären Strophenlieds. Und doch gesteht Ribera, der Doyen der spanischen Arabisten:

> „Von diesem Aḫtal, der nach dem Urteil seines Schülers ein ganz vortrefflicher Dichter war, wird, soviel ich weiß, kein Erzeugnis in den Gedichtssammlungen der spanischen Mohammedaner zitiert“ (Discurso, 1912)[147]).

Palencia (Historia, S. 111) erwähnt im Vorübergehen einen „Abenzemrec (von Granada), berühmt wegen seiner Tagelieder (alboradas)“. Abû ʿUbaid Allâh Ibn Zumruk, wohl derselbe Dichter, wurde nach Brockelmann (II, 259) 1333 in Granada geboren. Proben seiner Gedichte wären wahrscheinlich in Maqqarîs Biographie des Wesirs Lisân ad-Dîn und Geschichte des Königreichs Granada zu finden, welches Werk mir leider nicht zugänglich war. Trotz der späten Zeit könnten seine Tagelieder eine Bedeutung für den Ursprung der „alba“ haben, insofern sie eine auch formale Weiterentwicklung des Morgenmotivs auf arabischem Boden darstellten.

Boten und Botschaften.

Der Briefwechsel zwischen dem Dichter und seiner Angebeteten ist schon in der ältesten arabischen Dichtung ein ebenso häufiges Thema wie in der provenzalischen und deutschen Liebeslyrik. Vgl. Rückert, Ḥamâsa, Nr. 502; 533 (9. Reimpaar); 572 (der Wind); 580. Bald werden die Art und Weise der Korrespondenz und ihr Inhalt und Wirkung geschildert, bald wird der Bote angeredet und mit der Überbringung einer Botschaft beauftragt. Letztere Art fängt im Ara-

---

[147]) Das „zaǧal“ wurde von den klassizistischen Kritikern zum Teil verpönt, was jedoch nicht verhinderte, daß ziemlich viele Strophengedichte von den Biographen überliefert worden sind. Ibn Quzman: 150.

bischen oft mit den Worten „Steh auf, O Bote", an. Solche Gedichte sind der Form und dem Inhalt nach offensichtlich keine Liebesbriefe, sondern Lieder über Liebesbriefe: redet man doch in einem wirklichen Briefe den Adressaten, nicht den Boten an.

Ibn Zaidûn:

„Wann wird meine Zunge meine Briefe in ihrer Erklärung ersetzen?" (Maqqarî, II, 191, oben.)

Ibn Bâqî von Andalusien (gestorben 1145):

„Die Versicherung deiner Liebe wird in meinem Herzen erneuert durch die Briefe deiner Wangen oder die Boten deines Blicks."

(Ibn Ḫallikân, Wüstenfeld Nr. 813: auch Abu 'l-Fidâ', „Annales Muslemici", III, 494.)

Bernard von Ventadour:

Sapchatz lo mielhers messatgiers
qu'ai de lieis, es mos cossiriers
que m recorda sos belhs semblans.
(MW. I, 22.)

(Wißt, (daß) der beste Bote, den ich von ihr habe, mein Nachdenken ist, das mir ihr schönes Gesicht [Aussehen, Äußeres, vgl. oben, S. 134, ins Gedächtnis zurückruft.)

Heinrich von Morungen:

Dô si mir alrêst ein hôhgemüete sande
in daz herze mîn,
des was bote ir güete, die ich wol erkande,
und ir liehter schîn
sach mich güetlîch ane mit ir spilnden ougen;
(MF. 139, 3.)

Bei den Arabern besonders beliebt ist das Motiv des Weinens über den Liebesbrief:

Von Umm Al-Hanâ, Tochter des Ibn 'Aṭîja, Richters von Granada und Almería (dieser 1086—1146), zitiert:

„Es kam ein Brief vom Geliebten [bzw. von der Geliebten], daß er [bzw. sie] mich besuchen werde, und meine Augen vergossen Tränen (darüber).

Die Freude überwältigte mich so sehr, daß sie mich vor dem Übermaß des Jubels weinen machte.

O Auge! Die Tränen sind bei dir zur Gewohnheit geworden: du weinst über Freude und Trauer.

> Empfange ihn [bzw. sie] doch mit einem heiteren Gesicht am Tage der Zusammenkunft und lasse die Tränen für die Nacht der Meidung." (Maqqarî, II, 633, Mitte.)

Ibn Ḥazm im Kapitel über „den Gehorsam" (S. 40):

> „Hilf ihm, denn er hat wegen des Übermaßes seiner Sorgen geweint: siehe das Papier, die Tinte und die Schrift!" [d. h. Zeugen dafür sind die von seinen Tränen erzeugten Klekse auf seinem Liebesbrief].

Ibn Ḥazm über „den Briefwechsel" (S. 31):

„Dieser erfolgt, wenn die beiden mit einander verabreden, in Briefen zu korrespondieren. Briefe haben (nun) (kompromettierende) Indizien und ich habe Leute dieser Art eilen sehen, um die Briefe zu zerschneiden und sie ins Wasser zu tauchen und ihre Spuren zu verwischen. Und manchmal ist ein Brief die Ursache eines Skandals. Mit Bezug hierauf habe ich gedichtet:

> Schwer ist mir heute das Zerschneiden Eures Briefes, aber so wird sich kein Zerschneider unserer Liebe finden.
>
> Ich habe vorgezogen, daß die Liebe [„wadâd"] (erhalten) bleibe und die Tinte [„midâd"] ausgetilgt werde, denn der Ast folgt der Wurzel [aber nicht notwendigerweise umgekehrt].
>
> Wieviele Briefe (tragen) in sich den Tod ihres Herrn [= Verfassers], ohne daß er es wußte, da seine Finger ihre zierlichen Schriftzüge malte!

Der Brief soll die allerangenehmste Gestalt haben und von der allerschönsten Art [Stil] sein, denn fürwahr, bei meinem Leben, der Brief ist unter gewissen Umständen eine Zunge, sei es wegen Unfähigkeit zum Ausdruck im Menschen oder aus Scham [Bescheidenheit] oder aus Ehrfurcht — ja so sehr, daß die Ankunft des Briefes bei der Geliebten und die Kenntnis, daß er in ihre Hände gefallen ist und daß sie ihn gesehen hat, dem Liebhaber ein wunderbares Vergnügen bereitet, welches das Sehen ersetzt [aufwiegt], und die Rückkehr der Antwort und ihre Anschauung ihm eine Freude machen, die der Begegnung gleichkommt. Daher sieht man den Liebhaber den Brief auf seine Augen und sein Herz legen und ihn umarmen. Ich kenne einen Liebhaber, der wußte, was er sagen sollte, und schöne Beschreibungen verfaßte und mit seiner Zunge das, was in seinem Innersten war, auf eine vortreffliche Weise mitteilte und seine Anschauung vortrefflich ausdrückte und die Wahrheit genau ergründete. Er hörte nicht auf, zu korrespondieren, obwohl er in der Lage war,

(mit der Geliebten) zusammenzukommen, da sein Haus in der Nähe lag und er manchmal (hinüber) kam. .....

Was die Verwässerung der Tinte mit Tränen anbetrifft, so kenne ich einen, der dies tat und dessen Geliebte (es) ihm mit der Verwässerung der Tinte durch ihren Speichel entgalt. Hierüber habe ich gedichtet:

> Es ist mir eine Antwort gekommen auf einen Brief, den ich geschickt habe, und er hat einen Aufgeregten beruhigt und einen Ruhigen aufgeregt.
> Ich benetzte mit den Tränen meines Auges, da ich es schrieb, das Werk eines Liebenden, der in der Liebe kein Verräter ist.
>
> Das Wasser meines Auges hörte nicht auf, seine Zeilen zu verwischen. O Wasser meines Auges! Du hast die schönen Dinge verwischt!
>
> Der Anfang der Schrift wurde durch meine Tränen deutlich und das Ende der Schrift machte sich durch meine Tränen klar.

Anekdote: Ich habe den Brief eines Liebhabers an seine Geliebte gesehen, welcher sich mit einem Messer in die Hand geschnitten hatte, so daß das Blut ausspritzte, welches er als Tinte benützte, um den ganzen Brief zu schreiben. Ich habe den Brief gesehen, nachdem es getrocknet war, und man hätte nicht gezweifelt, daß er mit dem Saft der Lukk-Pflanze [Lack] gefärbt sei."

„Jetzt aber, unter dem Lichte der antiken Elegie," heißt es in Vosslers Abhandlung über Bernard von Ventadorn (S. 127), „enthüllen sich eine Reihe von einzelnen Gedanken, Vergleichen, Bildern als gewöhnliches und gemeines literarisches Gut. Es sind poetische Zierstücke und Kurzwaaren wie ... ‚das Fischlein am Angelhaken' (Appel Nr. 12, v. 8 f.), ‚die Tränen auf dem Brief' (Nr. 6, 49 f.). Sie gehören der gelehrten so gut wie der volkstümlichen Überlieferung an und lassen sich teils bei Tibull teils bei Ovid so gut belegen wie in Volksliedern aller Länder und Zeiten. Es ist nicht auszumachen, wo Bernard sie her hat; vielleicht aus keinerlei Poesie; vielleicht hat er aus dem dichterischen Flugsand, der durch die Sprache des Alltags stäubt, sich derlei Bilder und Metaphern selbst gestaltet."

Hier kommt Vossler unbewußt der Ansicht ziemlich weit entgegen, daß solcher „Flugsand" ebenso leicht über die Pyrenäen herübergeweht sein kann, wie über die Alpen.

Ibn Ḥazm im Kapitel über „den Boten" (S. 32):

„Nachher, wenn das Vertrauen gewonnen und die Vertrautheit vollkommen geworden ist, geschieht in der Liebe die Einführung des Boten. Dieser muß sorgfältig ausgesucht, gewählt, geprüft und geschult werden, denn er ist der Beweis der Verständigkeit des Mannes und in seiner Hand liegt, nach Gott, dem Erhabenen, dessen Leben und Tod, sein guter Ruf und seine Schande. Und der Bote soll ein erfinderischer und kluger Mann sein, dem ein Wink genügt und der aus dem Verborgenen das Ziel trifft und von selbst richtig handelt und das, was sein Absender vernachlässigt, mit seinem eigenen Verstand ergänzt und dem, der ihn schickt, Alles ausführlich berichtet, was er mit eigenen Augen sieht — ein Mann, der Geheimnisse bewahrt, seinen Eid [Gelübde] hält und der treu, genügsam und ein guter Ratgeber ist. Wer dieser Eigenschaften entbehrt, ist seinem Absender ein Schaden in demselben Maße, wie sie ihm fehlen. Hierüber habe ich ein Gedicht verfaßt, aus dem die folgenden Verse stammen:

> Dein Bote ist ein Schwert in deiner rechten Hand: Wähle also eine Klinge mit großer Sorgfalt und schlage nicht damit, ehe du sie geschliffen hast,
>
> denn wer ein stumpfes Schwert hat, dem wird es in seiner achtlosen Unwissenheit zum Schaden gereichen.

Meistens sind die, welche die Liebhaber benutzen, um ihre Botschaften an die von ihnen Geliebten zu senden, entweder schielende[148]) Menschen, auf die man nicht achtet und bei denen man wegen ihres kindischen Benehmens oder lumpigen Aussehens oder häßlichen und schmutzigen Gesichts nicht dazu geführt wird, gegen sie auf der Hut zu sein, oder hochgestellte [ehrwürdige] Menschen, die wegen der gottergebenen Frömmigkeit, die sie zeigen, oder wegen des hohen Alters, das sie erreicht haben, die öffentliche Meinung nicht antastet. Am häufigsten sind es Frauen, und insbesondere Frauen mit Krücken, Rosenkränzen [„tasâbiḥ“] und zwei roten Kleidern (?) — ich erinnere mich nämlich, daß die jungen Frauen in Córdoba vor diesen Eigenschaften [Charakteren] gewarnt wurden, wenn sie sie sahen — oder Pflegerinnen eines Handwerks, das sie in die Nähe von (hochgestellten) Persönlichkeiten bringt, und Frauen wie die Ärztin, die Schröpferin, die Schwarzkünstlerin[149]), die Kleinhändlerin, die Friseuse, das Klageweib, die Sängerin, die Wahrsagerin, die Lehrerin, die „musta-

---

[148]) „hâ'il“: wahrscheinlich niedriges, unansehnliches Volk, das die besseren Leute sozusagen nur von der Seite her anzuschauen wagt.

[149]) „zarrâqa“ nach einem unsicheren Vorschlag Goldzihers statt des „sarrâqa“ (Diebin) der Handschrift.

ḥiffa“[150]), die Spinnerinnen und Weberinnen, und ähnliche mehr; oder ein Verwandter des Adressaten, dem gegenüber er [der Adressat] mit seiner Nähe nicht geizt. Wieviele Unzugängliche werden durch diese Eigenschaften leicht zugänglich (gemacht) und wieviele Schwierigkeiten erleichtert und Entfernte nahegebracht und Widerspenstige freundlich (gemacht) und wieviele Unglücksfälle haben die (streng) gehüteten Schleier und die dichten Vorhänge, die bewachten Privatgemächer und die (mit Wachen) besetzten Schwellen überrascht, die (gerade) wegen Leute dieser Art bewacht und gehütet werden! Wenn ich nicht vor ihnen warnen wollte, so würde ich sie nicht erwähnt haben, aber (ich wollte raten), nicht auf sie achtzugeben und auf alle wenig Vertrauen zu setzen, denn der glückliche ist der, der durch (das Beispiel) anderer ermahnt wird [d. h. sich ermahnen läßt]. Möge Gott seinen (schützenden) Schleier über uns und alle Mohammedaner herablassen und von keinem den Schatten des Heils entfernen!

Anekdote: Ich kenne zwei Personen, zwischen denen eine abgerichtete Taube als Bote dient: der Brief wird an ihren Flügel gebunden. Hierüber habe ich ein Stück gedichtet, in dem es heißt:

> Noah wählte sie und seine Meinung wurde von ihr nicht getäuscht, denn sie brachte ihm fröhliche Nachrichten.
>
> Ich werde ihr meine Briefe an dich anvertrauen und so werden (meine) Botschaften an den Vorderfedern eines Vogels den rechten Weg geleitet.“

Über den Wind als Boten vergleiche man Hammer, II, 356; Ibn Zaidûn, oben S. 91 und Bernard von Ventadour, MW. I, 22; Appel, S. 212 (Quan la doss' aura venta Deves vostre pais).

Stellen über Boten und Botschaften aus MF.:

> Kürenberg, 10, 11; Eist, 32, 13; 38, 14; 51, 27; Rugge, 107, 24; Rute, 116, 13; Morungen, 132, 4; Reinmar, 152, 21; 166, 20; 175, 13; 177, 10; 178, 1; Hartman, 206, 35; 215, 5.

Der Briefwechsel ist wohl so alt und weitverbreitet wie die Schrift selbst, und auch der Austausch von Liebesbriefen läßt sich sehr weit zurückverfolgen. Brinkmanns Feststellung (S. 63), daß die mittellateinischen Liebesdichter sich ebenfalls dieser literarischen Gattung gern bedienten, geht am eigentlichen Botenmotiv vorbei, denn dieses besteht nicht darin, daß Minnelieder von Liebenden ausgetauscht werden, sondern darin, daß dieser Austausch zum Thema von Minne-

---

[150]) Goldziher: „wa-l-mustaḥiffa (so auch deutlich in der Handschrift) ist hier unverständlich.“

liedern gemacht wird, die selber nicht notwendigerweise Liebesbriefe zu sein brauchen und es häufig dem Inhalt nach nicht sind[151]). Man denkt sich ja die höfischen Minnelieder in allererster Linie als einem Gesellschaftskreis vorgesungen, nicht als übersandt und von den Liebenden im Geheimen gelesen. Letzteren Vorgang und seine Wirkungen schilderten die Minnelieder nur, ohne daß sie darum selber ein Gegenstand des Austausches zu sein brauchten.

Diese beiden grundverschiedenen Dinge werden von Brinkmann nebeneinander gestellt, aber nicht organisch miteinander verknüpft. Zum Beispiel:

„Die Existenz des Boten als Überbringer einer Liebeswerbung, im Ruodlieb schon vorausgesetzt, erwähnen 10, 11—12 (Kürenberg, MF.). Sie mag doch in der Realität begründet sein. 10, 1 hat an der Spitze ein Bild, das Morungens Art verwandt ist. Das Gedicht richtet sich an die ferne Geliebte“ (S. 110).

MF. 10, 11—12 lautet:

als ich an si gesende
den lieben boten mîn,
jô wurbe ichz gerne selbe,
waer ez ir schade niet.

Dieses Gedicht erwähnt den Boten, ist aber selbst offenbar kein Liebesbrief. MF. 10, 1 dagegen ist, wie Brinkmann sagt, an die Geliebte gerichtet, denn es ist in der zweiten Person gehalten, wie ja sehr viele andere Minnelieder, die mit Liebesbriefen nichts gemein haben. Daß es im Druck zufällig unmittelbar vor dem erstgenannten Gedicht steht, beweist natürlich nicht, daß es irgendwie mit diesem zusammenhänge oder gar dieselbe Liebesbotschaft sei, welche der Bote in 10, 11 überbracht habe.

„Frauen- und Männerstrophen“, fährt Brinkmann fort, „sind zum Teil reine Selbstgespräche, zum Teil einer fernen Person zugesungen, die dem Liebesempfinden gegenwärtig ist.“

In beiden Fällen sind diese deutschen Wechsel keine von Boten überbrachten Liebesbriefe: sie sind „zugesungen“, nicht zugesandt.

Die arabischen, provenzalischen und deutschen Lieder, in denen der Bote angeredet wird, z. B. Kürenberg, MF. 7, 6

bit in daz er mir holt sî, als er hie vor was.

sind nicht anders zu beurteilen, als etwa die arabischen, welche die Winde als Boten apostrophieren: es ist ein rhetorisches Kunstmittel,

---

[151]) Brinkmann, S. 63: „Nur wenig ist uns von provenzalischen Liebesbriefen erhalten. ... P. Meyer glaubt an ehemals weite Verbreitung.“

das schon früh im Arabischen ausgebildet wurde und bei dem man an eine tatsächliche Übersendung gar nicht zu denken hat.

Brinkmann glaubt an eine wirkliche Übersendung des ersten lateinischen Tegernseer Briefes durch eine Frau an ihren geistlichen Geliebten: Bei den deutschen Versen, die ihn begleiten, „handelt es sich nicht um ein selbständiges deutsches Gedicht, die Verfasserin des Briefes erst hat Verlobungsformel und Bild vom Herzenschlüssel verbunden. Wir haben also einen Originalbrief vor uns. Darum ist Wattenbachs Angabe ‚alles übrige fingiert' zum mindesten willkürlich" (S. 99).

„7, 1 und 7, 10 (Kürenberg)", sagt Brinkmann (S. 115), „ist tatsächlich noch als Brieftausch zu fassen." Zugegeben, aber nur in dem Sinne, daß das Gedicht fiktiv als Liebesbotschaft hingestellt wird, wie das auch oft genug in der arabischen und provenzalischen Poesie vorkommt. Es wurde selbstverständlich nicht von der Frau übersandt, sondern vom angeblichen Adressaten verfaßt und in „Kürenberges wîse" vor- oder wenigstens zugesungen. Etwas Ähnliches habe ich in Brinkmanns mittellateinischen Briefen nicht finden können. Aber auch wenn sich so etwas dort aus dem 11. oder 10. Jahrhundert nachweisen ließe, würde das die Möglichkeit eines arabischen Einflusses nicht ausschalten, denn er hätte immer noch eine sehr beträchtliche zeitliche Priorität. Ohne viel nach den chronologischen Verhältnissen zu fragen, verfährt Brinkmann an mehreren Stellen, als ob er seinen Leser in die Vorstellung hineinsuggerieren wollte, daß die mittellateinische Dichtung durchweg älter und ursprünglicher sein müsse, bloß weil sie lateinisch sei. Im Gegenteil ist sie oft nur ein Reflex der vulgärsprachigen Dichtung. Dies gilt ganz besonders für die Carmina Burana, deren Entstehungszeit nicht bekannt ist.

Zwei von den drei Tegernseer Briefen (MF., Anm. zu 3, 1) und die meisten lateinischen Liebesbriefe bei Brinkmann, S. 94—7 sind angeblich von Damen geschrieben. Sie verherrlichen den männlichen Adressaten aufs überschwenglichste, während der männliche Verfasser des zweiten Tegernseer Briefes seine Unfähigkeit gesteht, so viel Lob zu erwidern: „neque vero si omnia mei corporis membra verterentur in linguas, tantis laudibus respondere sufficerem." In diesen lateinischen Liebesbriefen erscheint die Frau mindestens ebenso häufig als Werberin wie als Umworbene. Das ist im Minnesang höchstens im Wechsel der Fall, der eine rein deutsche Neuerung ist und auch den deutschen Minnesang keineswegs beherrscht.

Die Liebe als Krankheit.

Ibn ʿAbd Rabbihi von Córdoba erzählt folgende Anekdote („ʿIqd", IV, 3, Mitte):

„Muḥammad Ibn al-Ḥasan von Mekka erzählt: Az-Zubair Ibn Abî Bakr hat mir (folgende Geschichte) mitgeteilt:

Ich trat (einmal) zu Al-Muʿtazz billâh [regierte 866—869], dem Fürsten der Gläubigen, hinein und grüßte ihn. ‚O Abû ʿAbd Allâh', sprach er, ‚ich habe heute nacht einige Verse gesprochen, vermochte aber einige von ihnen nicht (mit demselben Reim) zu ergänzen.' ‚Rezitiere sie mir', sagte ich. Er rezitierte mir im Fieber:

> Fürwahr, ich kenne eine Arznei für das Herz gegen Schmerzen, aber ich kenne keine Arznei gegen die Liebe und die Trübsal.
>
> Ich bin durch die Liebe betrübt, aber gegen die Fieberhitze bin ich geduldig. Fürwahr, ich wundre mich über meine Geduld und meine Trübsal.
>
> Wen ein Schmerz von seiner Liebe auch abhalten [ablenken] mag: mein Schmerz hält mich nicht von der Liebe zu dir ab!

Darauf sprach ich (ergänzend im selben Maß und Reim):

> Ich werde meines nächtlichen Gesprächs mit dem geliebten Wesen nimmer überdrüssig: O wäre die Geliebte [mask.] doch bei mir!

Da befahl er, mir tausend Dinare für den Vers zu geben."

Ibn Zaidûn:

> „Deine Nähe verkürzt meine langen Nächte, und die Vereinigung mit dir heilt mein krankes Herz."
>
> (Maqqarî, II, 192, oben.)

Kamâl ad-Dîn Ibn an-Nabîh (unidentifiziert):

> „Du hast meinen Leib durch die Trennung krank gemacht; die Vereinigung mit dir hat mich nach der Löschung meines Durstes (bloß wieder) durstig gemacht."
>
> (Mustaṭraf, II, 163, unten.)

Die abmagernde Wirkung der Liebe ist ein Gemeinplatz der arabischen Liebesdichtung, für den schon mehrere Beispiele zitiert worden sind.

Jaufre Rudel:

> Colps de joi me fer, que m'ausi,
> et ponha d'amor que.m sostra
> la carn, don lo cors magrira.
>
> („No sap chantar", Jeanroy, S. 16.)

(Ein Schlag der Freude trifft mich, der mich tötet, und ein Stich der Liebe, die mir das Fleisch verdorren macht, wodurch mein Leib abmagern wird.)

Friderich von Husen:

Mir ist daz herze wunt
und siech gewesen nu vil lange
(deis reht: wan ez ist tump),
sîtz eine frowen êrst bekande.
(MF. 49, 12.)
Vgl. Tristan 12 162—70 (Minne diu arzâtinne).

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Zeichen der Liebe" (S. 14—15):

„Zu den Zeichen der Liebe gehören auch der Hang zur Einsamkeit, die Liebe für das Alleinsein und die übermäßige Abmagerung des Leibes ohne jeden Schmerz, der am Hin- und Herwenden oder an der Bewegung hindern könnte. Aber der Gang ist ein zuverlässiger Beweis und ein untrügliches Anzeichen einer Mattheit, die in der Seele verborgen liegt."

Derselbe im Kapitel über „die Vereinigung" (S. 62, unten):

„Ich bin durch die Liebeskrankheit so abgemagert, O meine Schutzherrin [„maulâ"], daß die Augen meiner Besucher mich nicht sehen (können)!

Wie konnte die Liebe den Weg zu einem finden, der den Augen des Stadt- und des Wüstenbewohners [= aller Menschen] unsichtbar ist?

Mein Arzt ist meiner Pflege überdrüssig geworden, denn (sogar) meine Neider bemitleiden mich wegen meines Siechtums."

Auch Ovid kennt die Abmagerung:

Longus Amor tales corpus tenuavit in usus;
aptaque subducto pondere membra dedit.
(Amores, I, 6, V. 5—6.)

Aber seine Liebeskrankheit ist lauter Blendwerk:

Palleat omnis amans: hic est color aptus amanti.
Hic decet: hoc vultu non valuisse putent.
(Ars Amatoria, I, V. 729—30.)

Arguat et macies animum: nec turpe putaris
palliolum nitidis imposuisse comis.
(v. 733—4.)

Al-Wa'wâ von Damaskus:

„Gewähre mir gnädig einen Kuß[152]), denn im Mîm[153]) deines Mundes ist Heilung für den Durstenden!"
(Mustaṭraf, II, 162, unten.)

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Trennung" (S. 87, unten):

„Es ist nichts mit mir (los) als (die Wirkung) jener Augen, und nichts in der Welt kann meine Genesung verbürgen außer ihnen.

(Es ist) wie bei den Vipern: In nichts als ihren Leibern ist Heilung für ihren Biß (zu finden)."

Bernard von Ventadour:

Ja sa bella boca rizens
no cugei baizan me trays,
mas ab un dous baizar m'aucis;
e s'ab autre no m'es guirens
atressi m'es per semblansa
cum fo de Peleus la lansa,
que de son colp non podi' hom guerir,
si per eys loc no s'en fezes ferir.
(MW. I, 17.)

(Ich dachte nie, daß ihr schöner, lachender Mund mich beim Küssen verraten würde, aber mit einem süßen Kuß hat sie mich getötet, und wenn sie mich nicht mit einem anderen heilt, so ergeht es mir, wie es scheint, genau wie mit der Lanze des Peleus, von dessen Stoß kein Mensch genesen konnte, es sei denn, er ließe sich damit an derselben Stelle (wieder) schlagen.)
Vgl. Wilhelm IX, „farai chansoneta", Jeanroy VIII, V. 15.

Jaufre Rudel:

Amors de terra lonhdana,
per vos totz lo cors mi dol;
e non puesc trobar mezina
si no au vostre reclam
ab atraich d'amor doussana
dinz vergier o sotz cortina
ab dezirada companha.
(„Quan lo rius", Jeanroy, S. 4, V. 8—14.)

---

[152]) Ich hatte gezögert, das Kußmotiv, als etwas zu Allgemeinmenschliches, heranzuziehen, bis ich bei Wechssler (S. 162) las: „Das Motiv des Kusses war den dienenden Sängern schon von anderswo, aus Ovid und dem Maitanzlied, zugeflossen"!

[153]) Der arab. Buchstabe „Mîm" besteht aus einem ganz kleinen Kreis.

(Liebe eines fernen Landes, Euretwegen tut (mir) mein ganzes Herz weh: und ich kann keine Arznei finden, wenn ich nicht Euren Ruf höre mit der Lockung der zarten Liebe (zum Genuß) in einem Garten oder unter einem Behang mit einer begehrten Gefährtin.) Vgl. Ibn Ṣumâdiḥ oben, S. 86.

Ibn Sana' al-Mulk (1155—1212):

„Ich fand kein anderes Heilmittel [eig. Arzt] für meine Krankheit als das Schlürfen von deinen tiefroten Lippen, meine Geliebte!" (Mustaṭraf, II, 191, unten, 1. Strophe.)

J. Rudel:

Que tan no fau sospirs e plors
qu'us sols baizars per escaritz
lo cor no.m tengues san e sau.
(„Pro ai del chan", Jeanroy, S. 8—9, V. 51—3.)

(Ich seufze und weine nicht so viel, daß mir ein einziger Kuß allein das Herz nicht gesund und heil erhalten [= machen] würde.)

Stellen über die Heilkraft des Kusses aus MF.:
Morungen, 142, 5; Guotenburc, 78, 9.
Stellen über die Liebeskrankheit im Allgemeinen aus MF.:
Husen, 49, 13; Morungen, 130, 27; 137, 10; 141, 25; Reinmar, 163, 22.
Zur Liebe als Besessenheit bei
Morungen, 126, 8 („von den elben ... entsên) vgl. ʿAbd ar-Raḥmân Ibn Wahb oben, S. 52.

Von den Wunden der Liebe (vgl. den Abschnitt über „die Liebe als Krieg") ist in früheren arabischen Versen vielfach die Rede gewesen:

Friderich von Husen:

noch möhte es alles werden rât,
wolden si die grôzen wunden
erbarmen dies an mir begât.
(MF. 44, 28.)

Heinrich von Morungen:

Si hât mich verwunt
reht aldurch mîne sêle
in den vil tôtlichen grunt ...
(MF. 141, 37.)

Ferner: Husen, MF. 43, 1; Veldeke, 56, 23; Fenis, 82, 3; Steinach, 119, 7; Morungen, 135, 37; 141, 5, 18.

Die Liebe als Krieg.

Al-Wa'wâ von Damaskus:

„(Habe) Mitleid mit dem, dessen Herz deine Augen gefangen genommen haben! Und laß die Schwerter [= Augen] in den Scheiden ruhen“[154]). (Mustaṭraf, II, 162, unten.)

Al-Bahâ Zuhair (unidentifiziert; weibliche Formen):

„Fragt Umm ʿAmr [Frauenname], wie ihr Gefangener die Nacht verbracht hat. Sie wird die Gefangenen bis auf ihn befreien: er ist (zu) fest gebunden“[155]).
(Mustaṭraf, II, 163, oben.)

Vgl. Ibn Labbâna, oben, S. 127, und den Abschnitt über „den Dienst“, wo auch von der Sklaverei gehandelt wird; Al-Ḥakam oben, S. 78, und Al-Mustaʿîn, S. 79, v. 7.

Bernard von Ventadour:

Bella domna, vostre socors
m'agra mestier s'a vos plagues,
quar mout m'es mala aquist preizos
en c'amors m'a lassat e pres:
ailas! tan malamen m'afana,
quar so que m trays e m'engana
m'aven amar, si be m peza o m platz,
aras sui ieu del tot apoderatz.
(MW. I, 29.)

(Schöne Herrin, Eure Hilfe täte mir not, wenn es Euch beliebte, denn diese Gefangenschaft, in der die Liebe mich verlassen und (gebunden) gehalten hat, ist mir sehr übel. Ach! so schwer bemüht es mich, daß es mir geziemt, das zu lieben, was mich verrät und betrügt, (gleichviel) ob es mich beschwert oder mir gefällt, — nun bin ich vollends überwältigt.)

Uolrich von Guotenburc:

ich bin leider sêre wunt âne wâfen;
daz hânt mir ir schoeniu ougen getân.
(MF. 78, 7.) Vgl. MF. 77, 12.

Heinrich von Morungen:

wan sie wil ie noch
elliu lant beheren als ein roubêrîn.

---

[154]) Vgl. die „schâchblicke“ Isoldes, Tristan 10 957.

[155]) Tristan ist Isoldes Gefangener: 11 752; 11 778; und wie ein Fisch oder wildes Tier verstrickt: 11 753; 11 784; 12 175.

daz machent alle ir tugende und ir schône,
die mangem man tuont wê
der si an siht,
der muoz ir gefangen sîn
und in sorgen leben iemer mê.
(MF. 130, 13.) Vgl. 126, 18.

Guiraut de Calanso:

Tant es subtils qu'om non la pot vezer;
e corr tan tost que res no.l pot fugir;
e fer tan dreg que res no.l pot gandir,
ab dart d'acier, don fai colp de plazer,
on non ten pro ausbercs fortz ni espes,
si lansa dreit; e pois trai demanes
saietas d'aur ab son arc estezat;
pois lans' un dart de plom gent afilat.
(„Celeis cui am", Appel, Chrest., Nr. 34.)

(So schmal ist sie, daß man sie nicht sehen kann, und rennt so schnell, daß nichts sie fliehen [= ihr entfliehen] kann; und schießt so gerade, daß ihr nichts entkommen kann, mit einem stählernen Geschoß, womit sie einen Schlag des Vergnügens versetzt, gegen den kein starker oder dicker Harnisch [„halsberc"] nützt, wenn sie gerade wirft; und dann schießt sie alsbald goldene Pfeile mit ihrem gespannten Bogen; dann wirft sie ein Geschoß von fein gespitztem Blei.)

Fast jedes Wort dieses Gedichtes mutet so arabisch an und erinnert so stark an zahlreiche arabische Gedichte mit dem gleichen Motive, daß es ohne weiteres als eine Übersetzung eines arabischen Liebesliedes gelten könnte.

Zu Vers 1: Vgl. oben, S. 9, V. 13, und Ibn Ḥazm, oben, S. 191. Der Gedanke, eine Frau sei vor Schlankheit oder ein Liebhaber vor Abmagerung geradezu unsichtbar, ist echt arabisch und jedenfalls viel charakteristischer für die orientalische Übertreibung als für das antike Maß.

2—6: Die Geliebte als Bogenschützin ist ein Gemeinplatz der arabischen Dichter[156]). Vgl. oben, S. 9, V. 3, und folgendes anonymes Gedicht:

„Ich sagte zu ihr [mask.]: ‚Deine ganze Person ist für mich ein Lichtglanz und jedes deiner Worte scheint mir süß.'

---

156) Wechssler, S. 383: „Aus Ovid kannte und besaß man das Bild von den Pfeilen, mit denen die Minne trifft." S. 160: „Dieses Motiv (Krieg der Minne) war, wie der ganze Gedankenkreis der militia amoris, aus Ovid übernommen, wurde aber ins Feudalmittelalterliche umgedeutet."

Da legte sie den Pfeil an und verfehlte mich nicht. Und seitdem [= als] sie mich sterbend sah, freute sie sich

und sprach: ‚Wieviele Liebhaber haben mich geliebt und sind von ihrer Liebe zu mir aufgezehrt worden!'

Gott erbarme sich ihrer, obgleich ich nicht wußte, was sie veranlaßte, mich zu töten."

(Mustaṭraf, II, 159, Mitte.)

Die Erfahrung.

Al-Muḥâribî (unidentifiziert?):

„Wenn du nicht von dem überzeugt bist, was die Liebe mit den Liebenden macht, so suche (dir mal) eine Geliebte und probiere es.

Du wirst eine Glut empfinden, deren Hitze schärfer sticht als die kauterisierende Flamme des ġaḍâ [eine hochentflammbare Tamariskenart]." (Mustaṭraf, II, 167, unten.)

Abu 'l-ʿAtâhija (Bagdâd, 748—838):

„Die Leute sagen: ‚Wenn du uns die Liebe (nur) beschreiben wolltest!' Aber, bei Gott, ich weiß nicht, wie ich sie ihnen beschreiben soll:

Ein vielfaches, ausgebreitetes Siechtum in meinem Körper und wenig Schlaf in meinen Augen, die ihn versäumen."

(Mustaṭraf, II, 168, Mitte.)

Vgl. Reinmar, MF. 153, 14; 188, 9.

Anonym:

„Ich hatte von der Liebe gehört, aber ich glaubte nicht (daran). Ich sah den Liebhaber und (hörte), was er sagte, und ich wunderte mich,

bis ich mit ihrer Süße [„ḥulw"] und ihrer Bitterkeit [„murr"][157]) überschüttet [eig. beschossen] wurde. Wer über die Liebe Zweifel hegt, soll (sie) probieren."

(Mustaṭraf, II, 166, Mitte.)

Reinmar:

Ich wânde ie, ez waere ir spot,
die ich von minnen grôzer swaere hôrte jehen.
desngilt ich sêre, semmir got,
sît ich die wârheit an mir selben hân ersehen.

(MF. 157, 11.)

Vgl. 193, 13. Husen, 50, 35; 53, 15; Morungen, 83, 18.

[157]) „dulce et amarum": vgl. oben S. 119.

Heinrich von Veldeke:

Die noch nie wurden verwunnen
von minnen alsô ich nu bin,
die enmugen noch enkunnen
niht wol gemerken mînen sin.
(MF. 64, 34.)
Vgl. Reinmar, 191, 20.

Das Alter.

Al-Ġazâl (Jaḥjâ Ibn Ḥakam) von Jaén (gestorben 864), ein Hofdiplomat und berühmter Minnesänger, von dem später die Rede sein wird:

„Sie sagte: ‚Ich liebe dich.' Ich antwortete: ‚Lügnerin! Beirre damit den, der (noch) nicht erwachsen ist.

Das sind Worte, die ich nicht annehme: Niemand liebt einen alten Mann.

Deine Worte sind die gleichen, wie wenn du sagtest, daß wir die Winde binden (können) und daß sie gebunden bleiben,

oder wie wenn du sagtest, das Feuer sei kalt, oder wie wenn du sagtest, das Wasser brenne!"
(Maqqarî, I, 630, unten.)

Im XX. Liebesurteil bei Andreas Capellanus wird „mirificâ subtilitate" folgendermaßen erkannt:

„Mulier, sive juvencula, sive in aetate adultâ, magis amplexûs appetit et solatia juniorum quam provectorum aetate virorum. Quod quare contingat, physicalis potius videtur inquisitio rei" (Trojel, „Elskovshoffer", S. 155).

Ibn Ḥazm:

„Als ich sah, daß die grauen Haare meinen Scheitel besetzt hatten, an den Abzug der scheidenden Jugend mahnend,

da wandte ich mich zu meiner Seele und sprach zu ihr: ‚Siehe, was gekommen ist: dies ist der Anfang der Wirklichkeit!

Laß die Rufe des Spiels: ihre Zeit ist beendet, wie das Licht des Sonnenaufgangs die Nacht beendet[158]).

Laß die Wohnung der Vergnügungen von ihren Leuten bewohnen und bereite dich eifrig im voraus auf das vor, wozu du berufen bist'."
(Maqqarî, II, 46.)

---

[158]) So wird oft der Rausch der Jugend mit der Nacht, die nüchterne Besonnenheit des reifen Alters mit dem Tag verglichen.

„Man weiß, wie der mittelalterliche Mensch beim Nahen des Todes, bei erschütternden Ereignissen oder kirchlichen Festen, bereute und Buße tat, wie er in jäher Angst von Frau Welt zu Gott und der Kirche flüchtete. Am Ende des Lebens wenigstens hörte er das Mementomori! immer lauter in sein Ohr schallen, und folgte diesem Ruf“ (Wechssler, S. 414—5). „Der Gedanke des Sterbens, das Bild des Todes stand auch diesen höfischen Dichtern vor Augen, zugleich drohend und lockend. Das Motiv des frivolen Heiden Ovid (das Sterben aus Liebe) wurde seltsam christianisiert“ (S. 236).

Denen, welche etwas im Koran gelesen haben und einigermaßen mit der mohammedanischen Theologie, Religionsgeschichte und religiösen Dichtung vertraut sind, müssen diese Worte Wechsslers wie auf die Araber gemünzt vorkommen. Da die diesbezüglichen Quellen leicht zugänglich sind, glaube ich hier auf weitere Beispiele verzichten zu dürfen, und mache nur noch auf die Worte Ibn Ḥazms auf S. 175 aufmerksam, wo er mitten in der schwärmerischsten Lobpreisung der Liebesvereinigung des Todes gedenkt. Die arabischen Wörter für „Zeit“ und „Zeitalter“ („zamân, dahr, ʿaṣr“) haben durchaus dieselbe Doppelbedeutung wie „saeculum“, nämlich „Zeit(alter)“ und „vergängliche Welt“, und „dâr al-fanâ’“ („Das Haus der Vergänglichkeit“) ist ein stehender Ausdruck für „die diesseitige Welt“.

II.

Der soziale und geschichtliche Hintergrund.

Die Freiheit der Frauen.

Es soll hier der Versuch gemacht werden, an Hand einiger charakteristischen Erzählungen aus dem Orient und Spanien zu zeigen, daß die mohammedanischen Frauen im Mittelalter alles in allem ein ebenso großes Maß von Freiheit genossen wie ihre christlichen Zeitgenossinnen. Die Erzählungen sollen für sich selbst sprechen. Ihre Beweiskraft kann nicht von Berichten über die Zustände geschwächt werden, die wir heute — nach Jahrhunderten türkischer oder berberischer Herrschaft — in den arabischsprechenden Ländern beobachten. Wie weit die Türken und Berbern für die große Veränderung direkt verantwortlich sind, die seit der Zeit dieser Erzählungen zu ungunsten der Frauenfreiheit eingetreten sein muß, kann uns dabei gleichgültig sein[1]). Es liegt mir fern, die mohammedanische Frau des Mittelalters als ein geradezu emanzipiertes Wesen darstellen zu wollen: das ist auch die christliche Frau erst in allerneuester Zeit geworden. Die mittelalterliche Frau beider Religionen kam in die Gewalt ihres Gatten durch eine „Kaufehe, die das ganze Mittelalter hindurch in ihren wesentlichsten Formen bestehen blieb. Wie in heidnischer, so ist die Ehe auch in christlicher Zeit durchaus ein Geschäft zwischen dem Bräutigam und den Verwandten der Braut, wobei letztere vielfach gar nicht um ihre Zustimmung befragt wurde“ (Dieffenbacher, II, 87).

Über solche Tatsachen — und es gibt viele andere, die die Frauenfreiheit in ein ebenso ungünstiges Licht stellen — darf uns auch der Minnesang nicht hinwegtäuschen. Hier noch mehr als im „Wahn“ verrät er seine Wirklichkeitsferne: ein Wesen, das zum Beispiel in der Eheschließung wie ein Handelsgegenstand behandelt wird, feiert er, einer literarischen Mode zuliebe, als eine allmächtige Herrscherin. Gewiß hat es in Frankreich einige selbständig herrschende Herzoginnen oder Gräfinnen gegeben: man weist immer wieder auf Eleanor

---

1) Vgl. v. Kremer, „Culturgeschichte des Orients“, II, 125 (Wien 1877).

von Poitou, Adelheid von Carcassonne, Ermengard von Béziers und Ermengard von Narbonne hin. Aber man ehrte in ihnen sicherlich viel weniger die Frau als die Abstammung und das „heilige“ Erbfolgerecht, das noch in moderner Zeit Kinder, Schwachsinnige und Wüstlinge auf den Thron gesetzt hat. Das Herrscherhaus mußte möglichst geradlinig fortgesetzt werden, auch wenn das die Zuflucht zu einem weiblichen Mitglied nötig machte. Die Frauen haben nie das Erstgeburtsrecht besessen. Nicht die Frauenverehrung, sondern lediglich die Staatsräson — was im Mittelalter mit „Familienräson“ gleichbedeutend ist (vgl. Wechssler, S. 69—70) — war hier entscheidend.

Die von Wechssler und anderen vertretene Ansicht, die Frauenverehrung sei zu einem wesentlichen Teil aus der Frauenherrschaft in einigen Fürstentümern Südfrankreichs erwachsen, hat zunächst etwas Bestechendes. Aber wenn man bedenkt, daß der Minnesang gerade in den arabischen Ländern, wo doch die Frauen von einer direkten Beteiligung an der Regierung immer ausgeschlossen waren, am längsten und kräftigsten gediehen ist, so muß eine solche Folgerung viel weniger zwingend, wenn nicht unberechtigt erscheinen. Auf jeden Fall ist die Zahl der politisch tätigen Frauen in Südfrankreich nie so groß gewesen, daß sie für die Beurteilung der durchschnittlichen sozialen Lage der sehr zahlreichen Damen, die für den Minnesang in Frage kamen, irgendwie ins Gewicht fallen könnten.

Wechssler nennt (S. 77) — neben Heloïse und „vielen anderen Äbtissinnen und Klosterfrauen“, die für den Minnesang eigentlich nicht viel beweisen — nur vier fürstliche Frauen mit gelehrter Bildung aus dem 12. Jahrhundert. Maqqarî berichtet (II, 536 ff.) von nicht weniger als 25 andalusischen Frauen, hauptsächlich aus dem 11. und 12. Jahrhundert, die nicht nur eine gelehrte Bildung besaßen, sondern sogar berühmte Dichterinnen waren, deren Erzeugnisse zum Teil überliefert sind und von denen mehrere ebenfalls Fürstinnen waren. Über eine der gefeiertsten, die Fürstin Wallâda, Ibn Zaidûns Freundin, sagt Ibn Bassâm:

„Wallâda war die erste Frau ihrer Zeit. Ihr freies Benehmen und ihre Verachtung für den Schleier zeugten von ihrer feurigen Natur. Im übigen war dies das beste Mittel, ihre ausgezeichneten inneren und äußeren Eigenschaften und die Süße ihres Gesichts und Charakters zu offenbaren. Ihr Haus in Córdoba war der Treffpunkt aller edlen Leute der Hauptstadt, ihr Salon die Schranken, in denen Dichter und Prosaiker kämpften. Die Gelehrten richteten sich nach dem Licht dieses leuchtenden Neumondes wie nach dem Leuchtfeuer der Nacht.

Die hervorragendsten Dichter und vortrefflichsten Schriftsteller waren bestrebt, die Süße ihrer Vertraulichkeit zu gewinnen, zu der es leicht zu gelangen war. Damit verband sie eine große Heftigkeit des Temperaments, einen feurigen Geist und eine Neigung zur Freigebigkeit, die sie von ihren Vorfahren ererbt hatte. Ihre Sitten waren rein, trotzdem sie sich — Gott verzeihe ihr und verberge ihre Fälle! — in ein tollkühnes Unternehmen gestürzt hatte" (S. Palencia, S. 59; Cour, Seite 22).

Aber schon bei den Arabern der vor- und frühislâmischen Zeit spielten die Frauen eine weit größere literarische Rolle als bei den Griechen und Römern. Griechenland hat nur die halblegendäre Sappho, Rom überhaupt keine Dichterin von Rang. In keiner der arabischen Literaturgeschichten dagegen dürfte ein längerer Abschnitt über die Dichterinnen fehlen. Obwohl erheblich weniger zahlreich als die Dichter, werden sie mit gleicher Selbstverständlichkeit und keineswegs als bloße Kuriositäten oder Abnormitäten behandelt.

Folgende Stelle aus Hammer (II, S. 355) zeigt in einem fast modern anmutenden Bild, wie wenig man bemüht war, die beiden Geschlechter im täglichen Leben voneinander fernzuhalten, soweit es sonstige Interessen nicht störte:

„Der Anfang des Wahnsinns der Liebe Medschnúns schreibt sich vom Tage her, als ihn sein Vater, dem unvorgesehene Gäste gekommen, an Lailas Vater mit der Bitte sandte, ihm einen Becher voll geschmolzener Butter zukommen zu lassen. Der Vater Lailas befahl seiner Tochter, den Becher des Kais [= Mağnûn] aus dem Schlauche, welcher die geschmolzene Butter enthielt, zu füllen. Laila begab sich mit dem Schlauche aus dem Zelt zu Medschnún. Ihr gegenseitiger Anblick verwirrte sie beide so sehr, und sie hatten sich so viel zu sagen, daß als der Becher des Kais schon längst voll, die Butter noch immer auf die Erde fortrann. Der Vater, dem die Tochter zu lange ausblieb, sah durch eine Ritze des Zeltes die beiden Liebenden in gegenseitigem Anschauen verloren, während die Butter immer auf die Erde floß. Nun war der Tumult auf, und Laila bald hernach an einen reichen aber rohen Mann vermählt, der aus Eifersucht ihr auszugehen verbot, so daß Medschnún, hierüber wahnsinnig, sich in die Wüste begab und mit den Tieren derselben lebte."

Lailâ wurde also eingeschlossen, nicht weil es Sitte war, sondern lediglich weil ihr Mann grob und eifersüchtig war, was ja in allen Ländern und Zeiten gelegentlich vorkommt. Andere Berichte über Lailâ und ihre Nachbarinnen im Kitâb al-Aġânî (und nach diesem bei

Kutubî, II, 169) erzählen, wie sie sich ganz frei und unbewacht mit jungen Männern auf dem Hof ihres Hauses (Zelts?)[2]) unterhielten.

„Die Stellung der Frauen in Spanien", schreibt Schack (I, 105), „war eine freiere, als irgend sonst unter den Muhammedanern. An der ganzen geistigen Bildung ihrer Zeit nahmen sie Teil, und die Zahl derer, welche sich durch wissenschaftliche Werke Ruhm erwarben oder wetteifernd mit den Männern um den Preis des Liedes rangen, ist nicht gering. Solche höhere Kultur bewirkte, daß ihnen eine Achtung gezollt wurde, wie der moslimische Orient sie kaum gekannt hat; wenn dort, mit seltenen Ausnahmen, die Liebe bloß auf sinnlichen Reiz gegründet ist, so trat hier eine tiefere Seelenneigung hinzu, um das Verhältnis zwischen Mann und Weib zu adeln. Nicht selten übten Talent und Wissen einer Schönen gleich mächtige Anziehungskraft auf ihre Verehrer, wie ihre Körperreize, und eben so oft bildete gemeinsamer Hang zur Musik oder Poesie das Band, das die Herzen aneinander fesselte.

„Dem Gesagten entsprechend, zeigen die Liebesgedichte der spanischen Araber zum Teil eine überraschende Innigkeit der Empfindung; einige derselben sprechen eine glühende Verehrung des Weibes aus, wie sie damals dem christlichen Europa noch fremd war, ja man begegnet in ihnen Seelenregungen und Stimmungen, welche durch die Mischung von ungestümer Leidenschaft und sanfter Schwärmerei, durch das melancholische Brüten in der Einsamkeit, das träumerische Versinken in die Natur an die moderne Poesie erinnern dürfen."

Wenn Graf Schack sich auch in diesem schönen und sehr lesenswerten Buch[3]) etwas zu sehr von seinem faszinierenden Thema hat fortreißen lassen, so glaube ich doch, daß die vorher zitierten Dichterstellen aus Spanien und die folgenden Übersetzungen ihm ziemlich weitgehend recht geben. Ob der Unterschied zwischen der Stellung der Frau im Orient und in Spanien wirklich so groß gewesen ist, wie er meint, kann dahingestellt bleiben.

Ibn Ḥazm von Córdoba im Kapitel über „die Liebesvereinigung" (S. 61):

„Anekdote: Ein vertrauter und vornehmer Freund von mir aus der Aristokratie [„ahl al-bujûtât"] hat mir erzählt, daß er in seiner Jugend in ein Mädchen [„ǧârija"][4]) verliebt war, das in einem der

---

[2]) „finâ' baitihâ": „der Hof oder Umzäunung vor ihrem Haus bzw. Zelt („bait" hat beide Bedeutungen).

[3]) „Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien", Berlin 1865.

[4]) In der altarabischen Poesie bedeutet „ǧârija" nur „Sklavin". Wie aber J. Hell in seiner Abhandlung „Al-ʿAbbâs Ibn Al-Aḥnaf" (Islamica, Vol. 2,

Häuser seiner Leute [Verwandten] war. Er wurde ihr ferngehalten, aber (trotzdem) hatte er eine große Leidenschaft für sie. Er erzählte mir folgendes:

„‚Wir gingen eines Tages mit einem Onkel von mir nach einem unserer Landgüter auf der Ebene westlich von Córdoba spazieren und lustwandelten in den Gärten. Wir entfernten uns von den Wohnungen und belustigten uns auf den Strömen, bis der Himmel sich bedeckte und ein reichlicher Regenschauer einsetzte. Es waren nicht genügende Decken für alle vorhanden, daher befahl mein Onkel, eine der Decken über mich zu werfen, und ihr [dem Mädchen], bei mir Unterkunft zu suchen. Denke, wie du willst, von dem, was ich vor den Augen der ganzen Gesellschaft tun konnte, ohne daß sie es wußten! O du lieber! war das aber eine Versammlung wie eine Einöde und ein Gedränge wie eine Einsamkeit! Bei Gott, ich werde jenen Tag nie vergessen!‘

„Ich entsinne mich, daß er, als er mir diese Geschichte erzählte, in allen Gliedern von Gelächter geschüttelt wurde und vor Heiterkeit zitterte, trotzdem jene Zeit schon weit in der Vergangenheit zurücklag.“

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die Vereinigung“ (S. 57):

„Ich kenne ein Mädchen [„ǧârija“], das in den jungen Sohn eines Heerführers [„ra'îs“] leidenschaftlich verliebt war, während er nichts davon wußte. Ihr Kummer über ihn war groß und ihre Sorge dauerte so lange, bis sie infolge der Liebe zu ihm erkrankte. Er aber war in der Herrlichkeit der Jugend und merkte nichts davon. Die Scham hinderte sie, ihm ihre Liebe zu offenbaren, denn sie war eine Jungfrau mit ihrem Siegel und hatte außerdem zu viel Hochachtung vor ihm, um ihn mit etwas anzugehen, von dem sie nicht wußte, ob es ihr gelingen würde. Nachdem das lange Zeit so weiter gegangen und die Sicherheit (ihrer Liebe) im Wachstum (begriffen) war, klagte sie dies einer klugen Frau, der sie vertraute, weil sie mit ihrer Erziehung beauftragt war. Diese sagte zu ihr: ‚Gib ihm Winke in Gedichten.‘ Das tat sie wieder und wieder, aber er achtete nicht im geringsten darauf. Er war scharfsinnig und intelligent, aber es fiel ihm nicht so sehr auf, daß er sich zur Überlegung ihrer Worte geneigt hätte. Schließlich ging ihr die Geduld aus und wurde ihr die Brust beklommen, und eines Nachts, da sie allein mit ihm saß, konnte sie sich nicht beherrschen, obwohl er, weiß Gott, keusch, behutsam und von jeder

---

Fasc. 2, Leipzig 1927) überzeugend nachgewiesen hat, hatte das Wort schon zur Zeit Hârûn Ar-Rašîds „jede erniedrigende Bedeutung verloren“ und bezeichnet bei jenem Dichter eine freie Dame des Hofes.

Sünde entfernt war: als die Zeit ihres Abschieds von ihm kam, stürzte sie sich auf ihn zu und küßte ihn auf den Mund; dann wandte sie sich sofort um, ohne ihm ein Wort zu sprechen, und ging schwankenden Schrittes fort, wie ich in einigen Versen von mir sage:

> Wenn sie daherschreitet, ist sie in ihren Beugungen wie ein Narzissenzweig, der sich im Garten hin- und herwiegt;
>
> Es ist, als wäre ihr Ohrring [„ḫuld“ auch = „Maulwurf“: Wortspiel] im Herzen ihres Liebhabers und als wäre darin ein Wühlen und ein Rauschen von seinen [d. h. des Maulwurfs] Stößen [gemeint ist natürlich das Herzklopfen des Liebhabers].
>
> Ihr Gang ist wie der Gang der Taube, ohne tadelnswerte Anstrengung oder mißfällige Schlaffheit.

Er war überrascht und verblüfft und stand wie betäubt da, denn es griff ihn ans Herz und er wurde von Mitleid ergriffen. Kaum war sie verschwunden, da fiel er in das Netz des Bösen und es entzündete sich ein Feuer in seinem Herzen, er stieß tiefe Seufzer aus, seine Befürchtungen folgten dicht aufeinander und seine Unruhe wuchs und seine Schlaflosigkeit dauerte lange. Jene Nacht tat er kein Auge zu. Das war der Anfang der Liebe zwischen ihnen, (die) eine lange Zeit (dauerte), bis die Hand der Trennung sie auseinanderriß. Fürwahr, dies ist eine der Fallen des Teufels [Iblîs] und einer der Antriebe der Liebe, dem niemand standhält, es sei denn, er werde von Gott, dem Erhabenen davor bewahrt.

Es gibt Leute, die sagen, die lange Dauer der Vereinigung verderbe die Liebe. Das ist ein gemeines Gerede, das nur blasierten Leuten eigen ist. Im Gegenteil, je länger die Vereinigung, desto größer die gegenseitige Anhänglichkeit. Ich kann dir für mich selbst zeugen, daß ich nie mit dem Wasser der Vereinigung getränkt wurde, ohne daß mein Durst sich vermehrt hätte.“

Hierauf erklärt Ibn Ḥazm, er habe auf diesem Gebiet das Äußerste genossen, was überhaupt zu genießen sei, und habe nie den geringsten Überdruß verspürt. Im Gegenteil sei der Appetit mit dem Essen gekommen, ja er habe sich nie sättigen noch seine Begierden ganz befriedigen können!

(S. 60, Z. 8): „Ich kenne einen Jüngling und ein Mädchen, die ineinander verliebt waren. Sie pflegten auf der Seite zu liegen, wenn jemand bei ihnen anwesend war, und zwischen ihnen war eines von jenen großen Kissen, die auf das Bett hinter dem Rücken der führenden Männer gelegt werden. Die Köpfe der beiden trafen sich hinter

dem Kissen und sie küßten einander, ohne gesehen zu werden, und taten, als ob sie sich bloß vor Müdigkeit streckten. Ihre Neigung zueinander erreichte einen so hohen Grad, daß der liebende Jüngling vielleicht[5]) seinen Willen mit ihr hatte."

(S. 61, Z. 23): „Ein eigenartiger Fall der Vereinigung ist der, den mir einer meiner Freunde erzählt hat: Er hatte eine Liebschaft (mit einem Mädchen) in einer Wohnung nebenan. Es gab in beiden Wohnungen einen Ort, von wo aus sie einander sehen konnten. Sie pflegte, an diesem Orte auf ihn zu warten, da er etwas abgelegen war, und ihn zu grüßen. Ihre Hand war (dabei) in ihr Hemd gewickelt. Er redete sie an und erkundigte sich danach [d. h. wozu das sei]. Sie antwortete: ‚Man könnte vielleicht etwas von unserer Affäre merken und ein anderer auf dich warten und dich grüßen und du würdest den Gruß erwidern, so daß der Verdacht bestätigt würde. Dies ist ein Zeichen zwischen mir und dir. Wenn du eine entblößte Hand siehst, die dir begrüßend zuwinkt, so ist es nicht die meinige. Antworte also nicht.'

„Manchmal wird die Vereinigung so süß gefunden und die Herzen stimmen so sehr überein, daß man sich der Vereinigung restlos hingibt und auf keinen Tadler achtet und sich vor keinem Wächter verdeckt und sich um keinen Ohrenbläser kümmert. Im Gegenteil wird der Tadel dann ruhig geduldet"[6]).

(S. 61, Z. 7): „Die ‚verstohlene Vereinigung', durch die die Hüter hintergangen werden und man sich vor den Anwesenden behütet, wie zum Beispiel, das verdeckte Lachen, das Räuspern, das Schwingen der Hände, das Pressen der Seiten [Rippenstöße], das Kneifen mit der Hand und der Fußtritt, erzeugt ein köstliches Wohlgefühl in der Seele. Hierüber habe ich gedichtet:

> Die heimliche Vereinigung hat einen Wert, wie ihn die sichere, offene Vereinigung nicht besitzt:
>
> (sie ist) ein Vergnügen, das man mit der Behutsamkeit vermengt, wie eine Reise auf den Pfaden der Sandhügel."

Ibn Ḥazm im Kapitel über „den Gehorsam" (S. 41, Z. 13):

---

[5]) „rubba-mâ." Typisch für die primitive Zweideutigkeit der arabischen Sprache ist dieses Wort, das auch „zuweilen, manchmal" bedeutet, so daß man gelegentlich nicht sicher sein kann, ob ein Ereignis nur eventuell oder sogar wiederholt eingetreten ist! Welcher Fall hier vorliegt, vermag ich nicht zu entscheiden, da die Geschichte hier abbricht.

[6]) Vgl. oben S. 50 ff.

„Noch schrecklicher war folgendes: Sa'îd Ibn Mundir Ibn Sa'îd, Führer des Gebets in der Moschee von Córdoba in den Tagen des Al-Ḥakam Al-Mustanṣir Billâh [961—976] — Gott erbarme sich seiner! — hatte ein Mädchen [„ğârija"][7]), das er heftig liebte. Er schlug ihr vor, daß er sie freilasse und sie heirate. Sie antwortete spöttisch — er hatte nämlich einen großen Bart —: „Ich finde die Größe deines Bartes häßlich. Wenn du etwas davon abschneidest, so wird es sein, wie du begehrst. Er legte die Schere daran, bis er klein und zierlich wurde. Dann rief er eine Anzahl von Zeugen und ließ sie ihre [des Mädchens] Freilassung bezeugen. Dann hielt er für sich selbst um ihre Hand an, aber sie war nicht mit ihm zufrieden. Nun war sein Bruder Ḥakam Ibn Mundir unter der Menge der Anwesenden und er sprach zu ihnen: ‚Ich werde ihr vorschlagen, daß ich um sie anhalte.' Er tat es und sie nahm an, und er heiratete sie selber auf der Stelle [eig. in jener (selben) Sitzung]. Und er [Sa'îd] gab sich gemäß seiner Enthaltsamkeit, Frömmigkeit und religiösen Eifer mit dieser erdrükkenden Schmach zufrieden. Ich war (noch) ein Zeitgenosse dieses Sa'îd. Er wurde von den Berbern getötet am Tage, da sie Córdoba durch Gewalt einnahmen und plünderten. Sein Bruder, der obenerwähnte Ḥakam, war das Haupt der Mu'tazilitensekte in Andalusien, ihr Altmeister, Fürsprecher und Asket. Außerdem war er auch ein guter Dichter und ein Rechtsgelehrter ..."

Ibn Ḥazm im Kapitel über „die, die auf den ersten Blick lieben" (S. 21, Z. 9):

„Unser Freund, Abû Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Isḥâq, hat mir nach einem zuverlässigen Mann erzählt, dessen Name mir entfallen ist, der aber, wie ich glaube, der Richter Ibn al-Ḥaddâ' war, daß Jûsuf Ibn Hârûn, der unter (dem Zunamen) Ar-Ramâdî bekannte Dichter [gestorben 1022], (einmal) am Tor der Parfümeure in Córdoba, welcher Ort der Versammlungsplatz der Frauen war, vorüberging und ein Mädchen [„ğârija"] sah, das (wie er in einem Gedicht sagt), ‚mein ganzes Herz ergriff und dessen Liebe in all meine Glieder eindrang.' Er verließ den Weg der Moschee und fing an, ihr zu folgen. Sie stieg

---

[7]) Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß hier (wie S. 98, Z. 2 und 4; 108, Z. 23; 112, Z. 23; 114, Z. 1, usw.) tatsächlich eine Sklavin gemeint ist (vgl. Anm. auf S. 202). Aber an und für sich ist „ğârija" auch bei Ibn Ḥazm ein ganz neutrales Wort für „Mädchen". Eine der für seinen Gebrauch des Wortes entscheidenden Stellen ist S. 97, Z. 12: „ğârija min ḏawât al-manâṣib ...wa-š-šaraf min banât al-quwwâd" (ein Mädchen von Rang ... und Adel, eine Tochter eines Heerführers).

zur Brücke hinan, überquerte sie nach dem Ar-Rabaḍ (= span. „arrabal“, jetzt „Barrio del Espíritu Santo“] genannten Vorort und, als sie unter die Gärten[8]) der Merwâniden — Gott erbarme sich ihrer! — gelangte, welche um ihre Grabmäler im Friedhof von Ar-Rabaḍ jenseits des Flusses angelegt sind, bemerkte sie, daß er allein war und nur auf sie achtete. Da ging sie auf ihn zu und sagte zu ihm: ‚Was hast du, daß du hinter mir hergehst?‘ Er teilte ihr mit, wie groß seine Betrübnis über sie sei, und sie sagte zu ihm: ‚Laß das und suche nicht meine Schande. Du hast keine Aussicht auf (die Erreichung) deiner Absicht und keine Möglichkeit [eig. Weg] zu dem, was du begehrst.‘ Er antwortete: ‚Fürwahr, ich bin zufrieden, dich anzuschauen.‘ Sie sagte: ‚Das ist dir gestattet.‘ Er sagte zu ihr: ‚O meine Herrin [„saijidatî“]! bist du eine Freie [„ḥurra“] oder eine Sklavin [„mamlûka“]? Sie antwortete: ‚Eine Sklavin.‘ Er sagte zu ihr: ‚Wie heißest du?‘ Sie antwortete: ‚Ḫalwa [= Einsamkeit].‘ Er fragte: ‚Wem gehörst du?‘ Sie antwortete: ‚Du wirst, bei Gott, eher erfahren, was im siebenten Himmel ist, als das, wonach du fragst! Laß also das Unmögliche.‘ Er sagte zu ihr: ‚O meine Herrin! wo werde ich dich wiedersehen?‘ Sie antwortete: ‚Da, wo du mich heute gesehen hast, jeden Freitag um dieselbe Stunde. Gehst du nun oder soll ich gehen?‘ Er antwortete ihr: ‚Geh unter dem Schutz Gottes!‘ Darauf machte sie sich auf den Weg nach der Brücke. Er konnte ihr nicht folgen, da sie nach ihm zurückschaute, um zu sehen, ob er hinter ihr herkomme oder nicht. Nachdem sie das Brückentor passiert hatte, ging er ihr nach, aber er konnte keine Spur von ihr finden. Abû ʿUmar, das heißt Jûsuf Ibn Hârûn (Ar-Ramâdî), sagt: ‚Bei Gott! ich habe mich seit jener Zeit bis jetzt beharrlich am Tor der Parfümeure und im (Vorort) Ar-Rabaḍ aufgehalten, aber ich habe keine Nachricht von ihr gefunden und weiß nicht, ob sie der Himmel verzehrt oder die Erde verschlungen hat, und, wahrlich, in meinem Herzen ist ihretwegen etwas Heißeres als glühende Kohlen!‘ Es ist die Ḫalwa, die er in seinen Liebesliedern besingt“[9]).

---

[8]) Ich behalte „rijâḍ“ (Gärten) bei, statt es nach Goldzihers Vorschlag in „ribâḍ“ zu verändern, und lese das „mnbjh“ der Handschrift als „munabbata“ (gezüchtet, angepflanzt) statt der graphisch größeren Änderung Goldziehers: „manbîja“ (gebaut). Wenn vielleicht auch nicht bezeugt, so ist es doch wahrscheinlich, daß die Grabmäler der Chalifen von Gartenanlagen umgeben waren. Nach Goldzihers Vorschlägen würde die Stelle m. E. etwa lauten: „zwischen die Mauern der Merwâniden, die um ihre Grabmäler gebaut waren“.

[9]) S. eine kurze Zusammenfassung dieser Anekdote bei Palencia, „Historia de la Literatura Arábigo-Española“, S. 53.

Aus dieser Geschichte kann man unter anderem folgendes schließen:

(1) In Córdoba um die Wende des zehnten Jahrhunderts konnte man die Sklavinnen auf der Straße nicht immer von den freien Frauen unterscheiden. Ar-Ramâdî muß das Mädchen erst fragen, ob sie frei oder unfrei sei: er kann es nicht an ihrer Tracht oder ihrem sonstigen Aussehen oder Benehmen erkennen.

(2) Demnach müssen nicht nur unfreie, sondern auch freie Frauen oft ohne Schleier auf der Straße erschienen sein, denn seine Frage würde ganz überflüssig gewesen sein, wenn die freien immer Schleier getragen hätten.

(3) Wie der Sevillaner noch heute den vorübergehenden Mädchen seine galanten „piropos" oder Komplimente zuflüstert, so redet unser Dichter eine wildfremde junge Dame in aller Öffentlichkeit an, ohne zu wissen, welchem Gesellschaftsstand sie angehört, und sie antwortet ihm in Imperativen, indem sie eine selbständige Besorgnis um ihre Ehre, aber keine Furchtsamkeit zeigt. All das setzt doch ein gewisses Maß von Unabhängigkeitsgefühl gegenüber dem Manne voraus.

(4) Der Treffpunkt der Frauen ist an einem Stadttor. Es ist wirklich beachtenswert, daß die Frauen die Gewohnheit hatten, an derartig öffentlichen Orten zusammenzukommen.

Um den Kontrast zwischen der christlichen und der mohammedanischen Einstellung zur Frau recht grell erscheinen zu lassen, hebt man gern die den Mohammedanern zugeschriebene Ansicht hervor, daß die Frau keine Seele besitze. Ich habe zu wenige arabische religiöse Schriften gelesen, um sagen zu können, woher diese Ansicht stammt. Ich kann nur sagen, daß sie mir im Arabischen noch nicht begegnet ist und daß ich den Eindruck habe, daß sie jedenfalls keine bedeutende Wirkung auf die Einstellung zur Frau gehabt habe. Ich kenne keine Stelle, die wegen der angeblichen Seelenlosigkeit der Frau irgendwie abschätzig von ihr spräche, wohl aber einen Vers des Koran, der den Eintritt der Frauen ins Paradies erwähnt:

> „Edens Gärten, in die sie [die rechtschaffenen Mohammedaner] eintreten sollen nebst den Rechtschaffenen von ihren Vätern, ihren Frauen [„azwâǧihim"] und ihrer Nachkommenschaft; und die Engel sollen eintreten zu ihnen von allen Toren ..." (13, 23).

Auch wenn diese Stelle durch andere, gegenteilige Zeugnisse für den Glauben an die Seelenlosigkeit der Frauen überwogen werden sollte, so darf man sehr bezweifeln, daß dieser Glaube für die Mo-

hammedanerinnen erniedrigender sei als die im ganzen Mittelalter eifrig gepredigte christliche Lehre, daß die Frau ein Werkzeug des Teufels sei („omnium malorum origo mulier"; vgl. Wechssler, S. 68). Es ist sogar wahrscheinlich, daß eine Rundfrage unter den Frauen eines beliebigen Zeitalters zugunsten der angeblich mohammedanischen Lehre als des kleineren Übels ausfallen würde. Sie wäre jedenfalls keine mohammedanische Erfindung: schon im 6. Jahrhundert „debattierte das Provinzialkonzil von Mâcon allen Ernstes darüber, ob das Weib überhaupt eine Seele habe" (Wechssler, S. 69). Thomas von Aquino faßte das Weib als einen Menschen auf, „in dem die Lebenskraft, das formende Prinzip und der Endzweck des Leibes nur mangelhaft entwickelt sei" (Wechssler, S. 69).

Ferner sei darauf aufmerksam gemacht, daß die koranische Version des Sündenfalls (2, 33—4), dessentwegen die christlichen Frauen im Mittelalter so viel herhalten mußten (vgl. Wechssler, S. 68), Eva gar nicht in erster Linie die Schuld zuschiebt, was vielleicht durch die ritterliche Rücksicht Mohammeds auf seine reiche Gattin und erste Anhängerin ʿÂ'iša, die „Mutter der Gläubigen", zu erklären ist.

Wenn ich diese Frage überhaupt berührt habe, so nur deswegen, weil man ihr m. E. vielfach eine sehr übertriebene Bedeutung für den Unterschied zwischen Christen und Mohammedanern beigelegt hat: auf beiden Seiten waren es dieselben Kreise, die solchen für die Frauen wenig schmeichelhaften Ansichten huldigten, nämlich die Geistlichen, Asketen, Mönche, Rechtsgelehrten. Und auf beiden Seiten bildete der Minnesang mit seiner Frauenverherrlichung offenbar den Gegenpol dazu. Bei den Arabern war diese letztere Strömung so stark, daß sie noch mehr als bei den Christen die Oberhand behalten hat.

Christliche und Mohammedanische Goten.

Das Westgotenreich ist zwar, wie es oft ein wenig irreführend heißt, „untergegangen", nicht aber die Goten selber:

„Während der ersten Jahrhunderte der mohammedanischen Herrschaft", sagt Lévi-Provençal („L'Espagne musulmane", S. 161), „hat man Beweise für die Existenz von großen Domänen, einer Art von latifundia, welche angesehenen Familien gotischen, arabischen oder afrikanischen Ursprungs gehörten und die sie mit der Zeit außerhalb der den zu militärischen Gegenleistungen verpflichteten Lehnsleuten vorbehaltenen Landgüter gegründet hatten."

Wenn man von den Goten in Spanien nach der mohammedanischen Eroberung so wenig mehr hört, so ist das keineswegs darauf zurückzuführen, daß sie etwa gänzlich versklavt oder gar vernichtet worden wären, sondern in erster Linie darauf, daß der große Teil der Goten, der es vorzog, in Andalusien zu bleiben und sich den Eroberern zu unterwerfen, eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit an den Tag legte[10]). Einen Begriff hiervon gibt folgende Übersetzung aus Maqqarî, I, 167—8:

„Als die Kinder des Witiza[11]) unter sicherem Geleit zu Ṭâriq kamen, weil sie, wie schon erwähnt, die Ursache der Eroberung gewesen waren, da sagten sie zu ihm: ‚Bist du ein selbständiger Fürst oder gibt es einen Fürsten über dir?' Er antwortete: ‚Jawohl, über meinem Kopfe steht ein Fürst und über jenem Fürsten ein großer Fürst.' Sie baten ihn um Erlaubnis, sich zu Mûsâ Ibn Nuṣair nach Afrika zu begeben, damit er ihr Verhältnis zu ihm bestätige, und ersuchten ihn um einen Brief an ihn über ihre Stellung zu ihm und über den Vertrag, den er ihnen gewährt hatte, Das tat er, und sie machten sich auf den Weg zu Mûsâ und trafen ihn, als er vom Berberland nach Westspanien übersetzte. Sie machten ihm ihre Angelegenheit bekannt, und er nahm Kenntnis von dem, was Ṭâriq ihm

---

[10]) Nach Maqqarî, I, 314, sind die Goten die Nachkommen des Japhet.

[11]) Dozy, „Geschichte", I, 267: „Roderich [der gotische König zur Zeit der Eroberung] hatte die Krone, welche er trug, erobert. Von mehreren Großen unterstützt, hatte er seinen Vorgänger Witiza entthront und, wie es scheint, sogar getötet." Die drei Söhne dieses Witiza verrieten das Land aus Rachsucht an die Araber. Am Punkte, wo unsere Geschichte einsetzt, haben sie schon mit dem arabischen General Ṭâriq einen sehr vorteilhaften Vertrag geschlossen, dessen Inhalt zum Teil aus dem Folgenden hervorgeht.

Auch der gotische Fürst von Murcia, Theodemir, schloß mit den Eroberern einen angesichts der Umstände ganz ehrenvollen Vertrag, dessen arabischer Wortlaut sogar erhalten ist. Seine Hauptbestimmungen waren wie folgt: „Der Eroberer verspricht Theodemir unter der Garantie Gottes und des Propheten, daß keine Änderung an seiner Stellung oder an der der Seinigen vorgenommen wird; daß ihm sein Souveränitätsrecht in keiner Weise streitig gemacht werden wird; daß seine freien Untertanen weder getötet noch zu Sklaven gemacht noch von ihren Kindern und Frauen getrennt werden; daß sie in der Ausübung ihrer Religion nicht gestört werden; daß ihre Kirchen nicht verbrannt werden. Andrerseits muß Theodemir sich in der Ausführung des Übereinkommens treu zeigen, sieben Städte, darunter Orihuela, Alicante und Lorca übergeben, den arabischen Heerführer über den Feind auf dem Laufenden halten; zusammen mit seinen Untertanen einen jährlichen Tribut — der für die Sklaven nur halb so viel beträgt — bar und in Naturalien zahlen." (S. Lévi, a. a. O. S. 33; vgl. Dozy, Gesch., I, 271 ff. und II, 123.)

über die ihnen gewährte Schutzgarantie und ihre Vorrechte geschrieben hatte. Er schickte sie zum Fürsten der Gläubigen, Al-Walîd, nach Damaskus und schrieb ihm das, was ihm Ṭâriq von ihren schönen Verdiensten mitgeteilt hatte. Und als sie bei Al-Walîd ankamen, ehrte er sie und erfüllte ihnen den Vertrag des Ṭâriq über die Landgüter ihres Vaters (Witiza) und stellte jedem von ihnen eine Beglaubigungsurkunde aus und ordnete an, daß sie vor keinem zu ihnen Hereintretenden aufstehen (brauchten). Sie kehrten nach Spanien zurück und nahmen alle Landgüter ihres Vaters in Besitz und verteilten sie untereinander nach einem von ihnen getroffenen Übereinkommen. Der älteste von ihnen, Almund, erhielt tausend Landgüter [„daiʿa“: Latifundien] in Westspanien, weswegen er sich in Sevilla niederließ, um in ihrer Nähe zu sein. Ardabast [Arṭabâš], der zweitälteste, erhielt tausend Landgüter, und zwar in Mittelspanien, und ließ sich deswegen in Córdoba nieder. Der dritte, Romulo, erhielt tausend Landgüter in Ostspanien gegen die Grenzmark (Saragossa) zu und ließ sich deswegen in der Stadt Toledo nieder[12]). Sie blieben in dieser Lage vom Anfang der arabischen Herrschaft an, bis Almund, der älteste, starb und seine Tochter, Sârah die Gotin, und zwei kleine Söhne hinterließ. Da streckte Ardabast seine Hand über ihre Landgüter aus und fügte sie zu seinen eigenen hinzu. Dies geschah im Chalifat des Fürsten der Gläubigen Hišâm, des Sohns des ʿAbd al-Malik. Sârah, die Tochter des Almund, ließ in Sevilla ein starkes und vollkommen ausgerüstetes Schiff bauen und fuhr darin mit ihren beiden kleinen Brüdern nach Damaskus. Dort machte sie ihre Geschichte bekannt und beklagte sich über ihre Mißhandlung durch ihren Onkel und flehte um Hilfe gegen ihn, indem sie sich auf den Vertrag berief, der mit ihrem Vater und seinen beiden Brüdern unter dem Chalifen Al-Walîd, dem Sohn des ʿAbd al-Malik, abgeschlossen worden war. Hišâm ließ sie zu sich kommen und bewunderte ihre Tapferkeit und Entschlossenheit. Er schrieb an Ḥanẓala, den Sohn des Ṣufjan, seinen Statthalter in Afrika, daß er ihr gegen ihren Onkel Ardabast Gerechtigkeit verschaffen und sie und ihre Brüder gemäß dem Erbschaftsrecht in den Besitz der Güter wieder einsetzen solle, die ihr Vater bei der Teilung mit seinen beiden Brüdern erhalten hatte. Jener erließ einen Brief darüber an seinen Statthalter in Spanien, Abu 'l-Ḫaṭṭâr, seinen Vetter, welcher diese Anweisung ausführte.

„Der Chalif Hišâm verheiratete sie mit ʿIsâ, dem Sohn des Muzâḥim, und er führte sie in Damaskus heim. Dann ging er mit ihr nach

12) Vgl. Dozy, „Geschichte“, I, 269.

Spanien, verteidigte ihre Landgüter gegen ihren Onkel Ardabast und erreichte mit ihr einen hohen Wohlstand. Er zeugte mit ihr seine beiden Söhne Ibrâhîm und Isḥâq, die in Sevilla zu hohen Ehren, Führerschaft und Berühmtheit kamen. Ihre Nachkommen werden nach ihrer Mutter, Sârah der Gotin, genannt[13]).

„In den Tagen ihrer Gesandtschaft an den Chalifen Hišâm hatte sie bei ihm seinen Enkel ʿAbd ar-Raḥmân, den Sohn des Muʿâwija, gesehen, der später nach Spanien auswanderte, und er hatte sie kennen gelernt. Sie machte sich diese Tatsache bei ihm zunutze, als er die Herrschaft über Spanien gewann, und machte eine Botschaftsreise zu ihm. Er erkannte ihre Rechte an, erwies ihr Ehren, erlaubte ihr, sein Schloß zu betreten, wenn sie nach Córdoba kam, erneuerte seine Ehrenbezeigungen ihr gegenüber und schloß sie nicht von seiner Familie aus. Ihr Gatte ʿIsâ starb im (selben) Jahre, in dem ʾAbd ar-Raḥmân die Herrschaft über Spanien gewann, und ʿAbd ar-Raḥmân verheiratete sie mit ʿUmair, dem Sohn des Saʿîd[14])."

Die Goten haben in dieser Erzählung mehr Schwierigkeiten miteinander als mit den Arabern: mit diesen kommen sie so gut aus, als wenn keine Unterschiede von Religion, Rasse und Sprache zwischen ihnen bestanden hätten. Weit davon entfernt, zu Heloten herabgedrückt zu werden, erscheinen ihre Fürsten in den — allerdings wenigen — arabischen Berichten über sie als Personen, die mit dem arabischen Adel auf gleichem Fuß stehen und ihre Rechte, abgesehen natürlich vom Königtum, ihm gegenüber in vollem Umfang bewahrt

---

[13]) Eig.: „tragen die Nisba oder Verwandtschaftsadjektiv ‚Al-Qûtî' (der Gote), die besagt, daß ihr Träger von Sârah Al-Qûṭîja abstammt." So heißt ein 977 gestorbener, vielseitiger arabischer Dichter und Schriftsteller, dessen Stammbaum auf diese gotische Prinzessin zurückreichte, Ibn al-Qûṭîja, d. h. „Sohn der Gotin".

[14]) Dozy, „Geschichte", I, 394: „Aus dieser Ehe (mit ʿUmair) waren vier Kinder hervorgegangen, welche die Stammväter von ebenso vielen großen Familien wurden, unter denen die der Beni-Chaddschâdch (Banû Ḥağğâğ) die reichste war. Den großen Grundbesitz, welchen sie in Sened inne hatten, verdankten sie der Sara; denn ein arabischer Geschichtsschreiber (Ibn al-Qûṭîja), welcher selbst ebenfalls durch Sara von Witiza abstammte, bemerkt, daß Omair (ʿUmair) Kinder von anderen Frauen gehabt habe, daß aber die Nachkommen von diesen Frauen durchaus nicht mit denen von der Sara sich messen konnten."

Ähnlicherweise verheiratete sich ʿAbd al-ʿAzîz„ der dritte Statthalter von Spanien, mit Egilona, der Witwe des letzten gotischen Königs Roderich. (Palencia, Hist., S. 11.)

haben. Dies zeigt sich noch deutlicher in folgender Anekdote aus Maqqarî (I. 169) über Ardabast, den Störenfried der vorhergehenden Erzählung:

„Eines Tages kamen zehn syrische Häuptlinge, darunter Aṣ-Ṣumail, Ibn aṭ-Ṭufail und Abû ʿAbda, zu Ardabast. Er ließ sie sich auf Stühle setzen und erwies ihnen jede mögliche Ehre. Später trat Maimûn Al-ʿÂbid, der Urahn der Beni Ḥazm, herein. Er zählte auch zu den Syrern, aber er hielt sich wegen seiner Askese und Enthaltsamkeit von ihnen fern. Als Ardabast ihn bemerkte, stand er allein aus Ehrfurcht vor ihm auf und führte ihn zu dem mit Goldblättern beschlagenen Stuhl hinauf, auf dem er gesessen hatte, und wollte ihn bewegen, sich an seine Stelle zu setzen. Maimûn verweigerte sich jedoch und setzte sich auf den Boden, worauf Ardabast sich auch mit ihm auf den Boden setzte und ihn vor den anderen empfing. Er sagte zu ihm: ‚O mein Herr! Was bringt dich zu meinesgleichen?' Maimûn antwortete: ‚Das, was du hören sollst. Fürwahr, wir sind nur als Beutezügler in dieses Land gekommen und dachten, unser Aufenthalt darin würde nicht lang sein. Daher hatten wir uns nicht zu einem dauernden Aufenthalt ausgerüstet und hatten nicht viel Ausrüstung bei uns. Nachher geschah unter unseren Schutzherren und in unseren Heeren etwas, weswegen wir über die Rückkehr nach unserem Vaterland verzweifeln. Gott hat dich aber reich gemacht, und ich möchte, daß du mir einige deiner Landgüter übergebest, damit ich sie mit meinen Händen bebaue und dir Zins dafür bezahle und den Überschuß rechtmäßig für mich nehme, um davon zu leben.' Ardabast antwortete: ‚Ich willige die Teilhaberschaft mit dir nicht ein: vielmehr mache ich dir geradezu ein Geschenk damit.' Darauf rief er einen Verwalter und sagte zu ihm: ‚Übergib ihm den Versammlungsplatz[15]), den wir bei Guadajoz [Wâdî Šûš] besitzen, nebst den Sklaven, Lasttieren, Rindvieh und übrigen Besitztümern, die dort sind. Und überantworte ihm auch das Landgut in Jaén.' Maimûn empfing auch die beiden Landgüter und seine Kinder erbten sie.

„Maimûn bedankte sich bei ihm, lobte ihn, stand auf und verließ ihn. Aṣ-Ṣumail, der es aus Hochmut verschmäht hatte, vor ihm aufzustehen, ging nun auf Ardabast zu und sagte zu ihm: ‚Ich hatte dich für maßvoller gehalten. Ich, der ich der Führer der Araber in Spanien bin, trete mit diesen meinen Freunden, die die Herren von Klienten [mawâlî] sind, zu dir herein und du erweisest uns keine

15) „Al-Maḥšar": vielleicht ein Ortsname.

größere Ehre als daß du uns auf diese deine Hölzer [= Stühle] sitzen lässest. Da kommt dieser Bettler herein, und du gehst in seiner Beehrung so weit, wie du gegangen bist.' Ardabast antwortete ihm: ‚O Abû Gaušân! Fürwahr, die Leute deiner Religion unterrichten uns, daß ihre Kultur [adab: Bildung] dich nicht geschliffen hat. Wenn es so wäre, so würdest du nicht mißbilligen, was ich getan habe. Wahrlich, Gott hat euch geehrt: ihr werdet verehrt um eurer weltlichen Güter[16]) und eurer Macht willen, aber ihn habe ich um Gottes, des Erhabenen, willen geehrt, denn wir haben von Christus — der Friede sei auf ihm! — die Überlieferung, daß er sagte: „Wen unter seinen Dienern Gott wegen seines Gehorsams ehrt, den muß auch sein Volk ehren.“'

„Es war, als ob er ihn [Aṣ-Ṣumail] einen Stein hätte verschlucken lassen. Aṣ-Ṣumail war unwissend und deswegen machte er ihm Vorwürfe. Aber die (anderen) Leute sagten zum ihm: ‚Laß das sein und erwäge das, weswegen wir gekommen sind. Unsere Angelegenheit ist die des Mannes, der zu dir gekommen ist und den du geehrt hast. Erwäge also unsere Sache.' Er antwortete ihnen: ‚Ihr seit die Herrscher des Volkes und nur viel wird euch befriedigen. Siehe, ich schenke euch hundert Landgüter, die ihr unter euch zu je zehn teilen sollt.' Und er schrieb ihnen (eine Urkunde) in diesem Sinne und befahl seinen Verwaltern, sie ihnen zu übergeben. Und die Leute sahen, daß sie zu den besten ihrer Besitztümer gehörten“[17]).

Wir sind aber hinsichtlich der Rolle der Goten in der Eroberung nicht allein auf arabische Quellen angewiesen. Die Chronik des sogenannten Mönchs von Silos (um 1120)[18]) erzählt zum Beispiel, wie der Gote Oppas, ein Sohn[19]) Witizas, einen erfolglosen Versuch machte, Pelagius, den Schildträger Roderichs, der sich mit dem Über-

---

[16]) „dunja“ = „Welt“, dann „weltliche, vergängliche Güter“.

[17]) Vgl. Palencia, Hist., S. 134.

[18]) Der wahre Verfasser und Entstehungsort sind unbekannt. M. Gómez-Moreno in seiner „Introducción a la Historia Silense“ (S. XXII, Madrid, 1921) hält die Stadt León für die Heimat des Autors, während das Kloster Silos in Kastilien liegt. Derselbe spanische Kritiker sagt von dieser Chronik (S. XIII): „Der auf die mohammedanische Eroberung, ihre Motive und Verlauf bezügliche Teil bildet die vollständigste nördliche (d. h. nichtarabische) Version und stimmt fast ganz mit den zuverlässigen arabischen Texten überein, was eine gemeinsame Quelle beweist.“

[19]) Nach Dozy ein Bruder. Nach Dozys „Geschichte“, I, 269, hatten ihn die Mohammedaner zum Statthalter von Toledo ernannt.

rest des gotischen Heeres in das unzugängliche asturische Gebirge zurückgezogen hatte, für die arabische Sache zu gewinnen oder — vom christlichen Standpunkt aus — „zu verführen“:

Taric ... Oppa quoque Toletanum episcopum, qui iam barbaris sese dederat, ad capiendum Pelagium cum eis dirigit. Erat namque Oppa Vitize regis filius: idcirco eiusdem consilio et duorum fratrum expertâ fide, a barbaro rege ad Pelagium decipiendum pro seductore mittebatur. Namque Halcaman [Alqama] barbarus[20]) consilium huiuscemodi ab imperante acceperat, quod si Pelagius monitis Toletani episcopi obsecundare nollet, fortitudine prelii captus ad Cordubam usque civitatem vinctus catenis perduceretur. ..... Oppa verbis pacificis in dolo Pelagium temptare aggreditur; quatinus postpositâ recuperande patrie curâ, seque omnemque voluntatem, sicuti Deus permittit fieri, in Caldeorum potestatem tradat; ad hoc magnis honoribus eum sublimaturum, si monitis assensum prebeat, mature dicit. At Pelagius a bono proposito animum revocare abhorrens, commotus pre nimio dolore in iram, fertur talia respondisse: Tu, inquit, et fratres tui cum Iuliano[21]) Sathane ministro, regnum Gotice gentis subvertere decrevistis; nos vero advocatum aput Deum Patrem dominum nostrum Iesum Christum habentes, hanc multitudinem paganorum quibus ducatum prebes despicimus; sed et per intercessionem genitricis eiusdem Domini nostri, que est mater misericordiarum, gentem Gotorum de paucis, velut plurima sata ex grano sinapis, germinare credimus.“ (Ausgabe Francisco Santos Coco, Madrid, 1921, S. 18—9.)

Auch der Chronist betrachtet die Christen des Nordens durchweg als Goten, deren Reich zu seiner Zeit frisch und kräftig wieder erstanden sei:

„Igitur post tantam Yspaniarum ruinam opere pretium est referre, qualiter divina pietas que percutit et sanat, velut ex rediviva radice virgultum, gentem Gotorum resumptis viribus populare fecerit“ (S. 17)[22]).

Es ist bemerkenswert, daß der Verfasser dieser Stellen bei allem

---

[20]) Der Führer des Feldzugs gegen Pelagius.

[21]) Der gotische (nach Dozy byzantinische) Statthalter von Ceuta, der die Mohammedaner nach Spanien eingeladen haben soll.

[22]) Mit einem unverkennbaren gotischen Nationalstolz rühmt er die Kriegstüchtigkeit der gotischen Vorgänger seines Königs gegenüber den wilden Franken: „Nichilominus tempore Bambe [= Wamba, 672—681] gloriosissimi regis ferocitas Francorum prostrata dignoscitur, etc.“ (Chronik von Silos, S. 5.)

Abscheu vor der araberfreundlichen Tat des Überläufers Oppas diesen immer noch als den Bischof von Toledo bezeichnet. Es ist nicht gut denkbar, daß er verschwiegen haben würde, daß Oppas zum Mohammedanismus übergetreten sei, wenn das der Fall gewesen wäre. Dies ist denn auch sonst nicht überliefert, wohl aber, daß der christliche Metropolit und die Priester in dieser alten Hauptstadt des Westgotenreichs viel Einfluß behielten, da sich die Araber und Berber dort nur in geringer Zahl niedergelassen hatten[23]). Der vom Sultan Al-Ḥakam I (796—821) ernannte Statthalter 'Amrûs war ein Renegat, der später, „verleitet von dem Plane, ein Fürstentum unter dem Schutze Frankreichs zu gründen, den Sultan an den Sohn Karls des Großen verraten wollte" (Dozy, I, 286).

Muḥammad I. (852—886) verweigerte seine Billigung der Ernennung des Eulogius zum Erzbischof von Toledo an Stelle des verstorbenen Erzbischofs, der den gotischen Namen Wistremir trug[24]).

Ibn 'Iḏârî (II, 97) schreibt den Namen des Führers des toledanischen Aufstands von 853 gegen den Sultan in einer Form um, die Dozy (I, 347) mit dem westgotischen Namen Swintila oder Chintila (so auf einer Urkunde von 912) identifizieren zu können glaubt. Derselbe arabische Chronist (III, 5, Ausg. Lévi-Provençal) bezeichnet noch Alfonso V. von León, einen Verbündeten des Al-Muẓaffar (1002 bis 1008), als „den König der Goten" („Malik Al-Qûṭ").

„Mehr als halb arabisiert, fanden sich die Christen von Cordoba sehr leicht in die fremde Herrschaft." (Dozy, I, 311.) Selbst Alvarus, der Biograph und Mitagitator des Heiligen Eulogius, gesteht in Dozys Worten (I, 310): „Ein großer Teil der Christen in Cordoba, und zwar der aufgeklärteste, beklagte sich über sein Schicksal nicht; man verfolgte sie nicht, man erlaubte ihnen freie Übung ihrer Religion, und das genügte ihnen. Mehrere unter ihnen dienten in der Armee; andere hatten einträgliche Ämter bei Hofe oder in den Palästen der reichen arabischen Großen." Joseph, der jüngste Bruder des Eulogius, stand als Beamter im Dienst des Sultans (Dozy, I, 316). Der Erzbischof von Sevilla um diese Zeit hieß Rekkafred.

Saragossa wurde so weit arabisiert, daß seine amtliche Religion der Islâm und seine amtliche Sprache das Arabische war — noch lange nach der Rückeroberung schrieben die arabisierten Christen (Mozárabes) von Saragossa ihren spanischen Dialekt mit arabischen Buch-

---

[23]) Dozy, „Geschichte", I, 285.

[24]) ibid. I, 347 und 349; Palencia, „Historia de la España Musulmana", 2. Auflage, S. 31.

staben —, aber trotzdem ist es im Grunde seines Geistes gotisch geblieben:

„Noch ein anderer unabhängiger Staat war in Arragonien, unter den Arabern die obere Grenze genannt, von einer alten westgotischen Familie, die sich zum Islam bekannte, der Familie der Beni-Casî [Banû Qasî], gegründet worden. Gegen Mitte des neunten Jahrhunderts hatte dieses Haus, dank der Talente Mûsâ's II., sich zu einer so großen Macht emporgehoben, daß es sich mit den souveränen Häusern in Eine Reihe stellen konnte. Zu der Zeit, als Mohammed den Thron bestieg, war Mûsâ II. Herr von Saragossa, Tudela, Huesca und der ganzen oberen Grenze. Toledo hatte ein Bündnis mit ihm geschlossen, und sein Sohn Lupus war Befehlshaber dieser Stadt. Ein unerschrockener und unermüdlicher Krieger, kehrte er seine Waffen bald gegen den Grafen von Barcelona oder den von Álava, bald gegen den Grafen von Castilien oder den König von Frankreich." (Dozy, I, 360. Vgl. Lévi-Provençal, S. 124—5.)

Die Bevölkerung der Provinz wollte keine anderen Herrscher haben. (Dozy, I, 361.)

Gegen Ende des neunten Jahrhunderts war dieses Haus durch seine echt germanische Kampflust aufgerieben. Es wurde von der arabischen Adelsfamilie der Banû Hâšim abgelöst, welche jedoch die Politik ihrer gotischen Vorgänger auf der ganzen Linie fortsetzten und, von der gotischen Bevölkerung der Grenzmark zweifellos gern unterstützt, der Cordobaer Zentralgewalt meistens mit Erfolg Trotz boten. (Vgl. Dozy, II, 33 ff.; Lévi-Provençal, S. 125.)

Der Großwesir[25]) des Königs von Denia, ʿAlî Ibn Muğâhid (1044 bis 1076)[26]), welcher sich nach Maqqarî (II, 276) als Friedensvermittler zwischen Al-Muʿtamid von Sevilla und Ibn Di 'n-Nûn (Al-Ma'mûn, 1037—75) von Toledo betätigte, trug den gotischen Namen (Abû ʿUmar) Ibn Gundisalb[27]), der so stark von allen arabischen und

---

[25]) So bezeichnet bei Maqqarî, I, 350.

[26]) Vgl. die Angaben über diesen Fürsten weiter unten, S. 231.

[27]) In der vokallosen arabischen Schreibweise „gndšlb". Die lateinische Gestalt des Namens ist „Gundissalvus" (z. B. Chronik von Silos, S. 56), die spanische „Gonsalvo". Ein arabisches „š" entspricht fast immer einem hispanischen „s", welches in gewissen Gegenden Spaniens und besonders in Portugal mehr oder weniger wie ein „š" klingt. Dieser Name besteht aus dem in germanischen Eigennamen sehr beliebten Element „gund-" (Kampf) und der Wurzel „salw-" (dunkelfarbig, schmutzig; engl. „sallow", franz. „sale"), also „kampfbeschmutzt". Vgl. Förstemann, Altdeutsches Namenbuch, 2. Ausg., S. 1290.

berberischen Namen absticht, daß man sich des Gedankens nicht erwehren kann, im Gegensatz zu den allermeisten seiner Volksgenossen, die gleichzeitig mit ihrer Religion auch ihre Namen durch arabische ersetzten, habe er seinen gotischen Ursprung stolz betonen wollen.

„Die Einstellung des spanischen Islâm den Christen gegenüber," sagt Lévi-Provençal (S. 33), „änderte sich kaum im Laufe der (der Eroberung) folgenden Jahrhunderte bis zur Ankunft der Almoraviden (1056). Gewiß zeichneten sich die Regierungsperioden mehrerer umaijadischen Fürsten durch Verfolgungen der christlichen Gemeinden, besonders der von Córdoba aus. Aber man muß erkennen, daß diese Verfolgungen weniger vom Fanatismus der Fürsten als von Erwägungen politischer Natur angeregt wurden. Diese Gemeinden waren in der Tat der aktivste Herd der nationalistischen Bewegungen. ..... Die Umaijaden handelten mehr gegen die Rebellen als gegen die Ungläubigen."

Die Christen im mohammedanischen Reich hatten ihre eigenen Steuereinnehmer und Richter, die das westgotische Recht des „Liber Judicum" oder „Fuero Juzgo" anwandten (Lévi-Provençal, S. 37), dasselbe also, das im christlichen León noch unter Bermudo II. (982 gekrönt) in Kraft war[28]).

Seit Dozy ist die Erkenntnis immer mehr durchgedrungen, daß ein sehr wesentlicher Teil der sogenannten spanischen Araber oder Mauren — deren Prozentsatz sich nicht mehr genau bestimmen läßt — anfänglich nichts Anderes als Keltiberer und Goten waren, die vornehmlich wegen der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Vorteile den Islâm angenommen hatten, also Renegaten („musâlima"). Von ihren Nachkommen („muwalladûn") sagt Lévi-Provençal (S. 19):

„Die Muwallads bildeten unter den umaijadischen Emiren offenbar den wichtigsten Teil der Bevölkerung des korduanischen Reichs. Ihre Islamisierung ging schnell: nach einigen Generationen war es schwer, sie von den eingewanderten Mohammedanern zu unterscheiden ... Man unterschied unter ihnen Freie, Leibeigene und Freigelassene, die den Sippennamen ihres Patrons annahmen. Doch hatten mehrere von den der ‚muwallad'-Klasse angehörenden Familien rein spanische Namen beibehalten. Einige waren mächtig und sehr reich, besonders in Sevilla. ..... Infolge von Ehen wurden die Bande zwischen den alten und den neuen Mohammedanern natürlich immer enger. Die

[28]) „Mortuo Ranimiro, Veremudus Ordonii filius ingressus est Legionem, et accepit regnum pacifice. Vir satis prudens, leges a Vambano [= Wamba, 672—681] principe conditas firmavit." (Chronik von Silos, S. 58.)

Araber in Spanien, die in den folgenden Jahrhunderten den größten Stolz auf ihre arabischen oder syrischen Vorfahren setzten, hatten alle einen guten Teil spanischen Blutes in ihren Adern. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sich schon zur Zeit des Chalifats eine beträchtliche Rassenmischung zwischen Rassenarabern, Berbern und „muwallads', wenigstens in den Städten, vollzogen hatte."

Es ist schon oben bemerkt worden, daß gerade die Goten sich als ganz besonders anpassungsfähig erwiesen. Das wird von einer wichtigen sprachlichen Tatsache unterstrichen: während die mohammedanische Herrschaft einige Tausende von arabischen Wörtern in der spanischen und portugiesischen Sprache hinterlassen hat, ist der gotische Beitrag ebenso gering wie im Italienischen, und das, trotzdem das Arabische die Sprache der feindlichen Eindringlinge, das Gotische dagegen die ursprüngliche Sprache der herrschenden Schicht im christlichen Spanien war.

„Die Westgoten waren schon vor ihrer Ankunft in Spanien durch einen halbhundertjährigen Aufenthalt in den römischen Provinzen zur Hälfte romanisiert." (Dozy, I, 259.) Das Westgotenreich auf seinem Höhepunkt erstreckte sich von den Alpen bis zum Atlantischen Ozean[29]). Die gallische Provinz (Narbonne) mußten die Goten später den Franken abtreten, aber Barcelona, das der gotische König Athaulf 415 zur Hauptstadt der Gothia Hispanica erhob[30]), hat seine ethnische und politische Individualität nie ganz verloren, trotzdem es bis 985 abwechselnd unter mohammedanischer und französischer Herrschaft stand. 713 kapitulierte es vor den Mohammedanern, die fast alles beim Alten beließen und nur einen Tribut verlangten. 801 wurde es vom fränkischen König Ludwig dem Frommen zurückerobert, der es zu der von der französischen Krone abhängigen Hauptstadt der Marca Hispanica machte. 874 befreite Karl der Kahle die Grafen von Barcelona von den Renten, die sie an Frankreich zahlten. Im 9. Jahrhundert wurde es noch zweimal von den Mohammedanern eingenommen und wieder verloren. 985 wurde es von Al-Manṣûr geplündert und verbrannt, aber noch im selben Jahr gewann es unter Graf Borrell II. mit dem größeren Teil Kataloniens seine vollständige Unab-

---

[29]) „Yspanici autem reges, a Rodano Gallorum maximo flumine usque ad mare quod Europam ab Africa separat, sex provincias, Narbonensem scilicet, Terraconensem, Beticam [= Andalusien], Lusitaniam, Cartaginensem cum Gallecia, catholice gubernaverunt." (Chr. von Silos, S. 6.)

[30]) Katalonien bedeutet nichts anders als „Gotenland".

hängigkeit wieder. Bis Raimund Berengar I. blieb die westgotische Gesetzgebung dort in Kraft[31]).

Eine solche Stadt war für die Übertragung von Kulturgütern von Volk zu Volk wie geschaffen. Es kommt noch hinzu, daß im Jahrhundert vor der Trobadorzeit die unabhängigen Grafen von Barcelona entscheidend in die mohammedanische Politik eingriffen. Im Jahre 1010 schlug ein katalanisches Kontingent von 9000 Mann, unter der Führung der Grafen Raimund von Barcelona und Ermenegild von Urgel, an der Seite der Anhänger des entthronten Chalifen Al-Mahdî kämpfend, die mohammedanischen und kastilianischen Truppen des Gegenchalifen Al-Musta'în in die Flucht[32]) und setzte Al-Mahdî wieder auf den Thron, wobei die Katalanen die Gelegenheit ergriffen, die Hauptstadt ihres Verbündeten zu plündern (Dozy, II, 181—2). Und wieder im Jahre 1018 unterstützte Graf Raimund mit seinem Verbündeten Mundir, dem Statthalter von Saragossa, die Ansprüche 'Abd ar-Raḥmâns IV. Al-Murtaḍâ auf das Chalifat (Dozy, II, 199). Seine Streitkräfte standen im Treffen mit den Truppen des berberischen Gegners Zâwî vor Granada unter dem Befehl des Saragossaners Sulaimân Ibn Hûd, des nachmaligen Königs von Saragossa (1039—46). Sie kämpften mit ihrer gewohnten Tapferkeit und traten den Rückzug erst dann an, nachdem die mohammedanischen „Slawen"[33]) selbst ihren Kandidaten Al-Murtaḍâ aufs schnödeste im Stich gelassen hatten (Dozy, II, 202).

1078 reiste Ibn 'Ammâr, erster Minister Al-Mu'tamids von Sevilla, nach Barcelona und bot Graf Raimund Berengar II. zehntausend Dukaten an, wenn er ihm helfen wolle, Murcia zu erobern. Der Graf nahm diesen Vorschlag an und als Unterpfand für die Ausführung des Vertrags überließ er Ibn 'Ammâr seinen Neffen. Vereint mit den sevillanischen Truppen zog er vor Murcia und belagerte es, bis die

---

[31]) S. Maqqarî, I, 173, 144, 219; Dozy, Gesch., II, 123; Palencia, Hist., S. 49 u. 54; Vergue y Goldoni, „Novísima Guía de España", Madrid 1929, I, 258.

[32]) Nach Reinaud, „Invasions des Sarazins en France", S. 218, kamen drei katalanische Bischöfe und der Graf von Urgel in dieser Schlacht gegen Mohammedaner und kastilianische Christen um.

[33]) Die zu einer gefährlichen politischen Macht gewordene Partei der „Ṣaqâliba" (Pl. zu „Ṣaqlabî"), so genannt, weil in der ersten Zeit sehr viele Sklaven aus den slawischen Ländern eingeführt worden waren. Im 10. Jahrhundert aber erstreckt sich dieser Name auf alle ausländischen Sklaven und Freigelassenen europäischer Herkunft. Vgl. Lévi-Provençal, S. 29, 53; Dozy, II, 38 ff., 161, Anm. 2.

Zahlungsfrist abgelaufen war. Darauf verhaftete er einen Sohn Al-Mu'tamids und lieferte ihn nur gegen das Dreifache der vereinbarten Summe wieder aus (Dozy, II, 335—7).

Auch sein Vorgänger, Raimund Berengar I., stand in so naher Beziehung zu den Mohammedanern, daß die ersten von ihm geschlagenen Münzen Kopien der ḥammûditischen, insbesondere derjenigen des Jaḥjâ Ibn al-Qâsim, Königs von Málaga (1021—35), sind. (Palencia, Hist., S. 194.)

Seit der Veröffentlichung des dritten Teils des Geschichtswerks „Al-Bajân al-Muġrib" von Ibn 'Iḏârî, von dem Lévi-Provençal erst vor ein paar Jahren eine Handschrift entdeckt hat[34]), wissen wir, daß Al-Muẓaffar (1002—8) ebenso siegreich wie sein Vater Al-Manṣûr war. Während seiner kurzen Regierungszeit machte er sieben erfolgreiche Feldzüge gegen die Christen (Ibn 'Iḏârî, III, 3). Der erste hatte Katalonien („die Ebene von Barcelona") zum Ziele (III, 4 ff.). Auf dem Hinwege erhielt er in Medinaceli Verstärkungen aus dem christlichen Norden:

„Dort schlossen sich ihm eine Anzahl von christlichen Fürsten [za'îm = Graf] und ihre Reiter an, welche der damalige König der Goten, Alfonso (V. von León), der Sohn des Ordoño, geschickt hatte. Mit ihnen waren andere, die sein Onkel Sancho, der Sohn des García, Graf [za'îm] von Galizien und Herr von Kastilien und Álava, geschickt hatte. Diese Personen meldeten sich zum Feldzug unter dem Befehl des 'Abd al-Malik (Al-Muẓaffar) gemäß den Bestimmungen des Friedensvertrags, der am Anfang dieses Jahres, des ersten seiner Herrschaft, abgeschlossen worden war; sie erfüllten also ihr Versprechen und bewahrten ihre Ehre. 'Abd al-Malik bereitete ihnen einen schönen Empfang und besorgte ihnen ein behagliches Quartier." (ibid. III, 5. Dieser Bericht stammt aus dem Werk des zuverlässigsten Geschichtsschreibers jener Zeit, Ibn Ḥaijân von Córdoba, 987—1076.)

Nach einer mehrtägigen Belagerung wurde eine anscheinend nicht identifizierte katalanische Festung Mumaqṣar [„in der Nähe von Madnîš"] eingenommen und sämtliche Einwohner getötet. Da Al-Muẓaf-

[34]) Dozy hatte 1848 die ersten zwei Teile dieses Werks herausgegeben, scheint aber nichts von der Existenz dieses dritten Teils gewußt zu haben, der das 11. Jahrhundert umfaßt und folglich eine außerordentlich wichtige neue Quelle für Untersuchungen wie die vorliegende ist. Die Bedeutung dieses Fundes läßt sich an folgender Bemerkung Dozys ermessen: „Wegen der Dürftigkeit der Quellen war ich genötigt, die Regierung Modhaffars nur kurz zu behandeln." („Geschichte", II, 160, Anm. 3.)

far jedem Mohammedaner, der sich dort als eingeschriebener Besatzungssoldat niederlassen wollte, zwei Dinare pro Monat nebst Wohnung und Ackerland anbot, wurde eine große Menge von Mohammedanern in diesem katalanischen Städtchen angesiedelt (III, 7) und „das Wort des Islâm wurde dort eingeführt, in ein Land, das den Islâm nie (vorher) gesehen [d. h. gekannt] hatte." (Ibid.; vgl. Lévi-Provençal, S. 151.) Fünf andere Festungen wurden mit Gewalt eingenommen und ihre Besatzung getötet, während noch fünfundachtzig andere, von ihren Einwohnern geräumt, zerstört wurden. 5570 Gefangene waren unter der Beute (III, 8, unten).

Da fragt sich wohl der moderne Leser: Was machten denn die christlichen Hilfstruppen, als ihre katalanischen Glaubensgenossen so von den Mohammedanern niedergemetzelt und christliche Länder und Städte so entsetzlich verheert und ihrer Einwohnerschaft entleert wurden? Für den mittelalterlichen Leser stellte sich diese Frage nicht und daher konnte auch der Geschichtsschreiber darauf verzichten, ausdrücklich zu erwähnen, daß die Leonesen und Galizier auch hier Treue hielten, das heißt, sie mordeten und brannten mit, und zwar ebenso eifrig, wie wenn sie den Feldzug auf eigene Faust unternommen hätten. Solche Zustände zu begreifen fällt uns heute äußerst schwer, aber wir haben angesichts der Fülle der Zeugnisse absolut keinen Grund, sie zu bezweifeln. Die Herrscher des Nordens unterhielten auch nach der oben erwähnten Razzia gegen Katalonien noch vier Jahre lang gute Beziehungen zu Al-Muẓaffar, ja, nach folgender Stelle zu urteilen, bessere als zueinander:

„Al-Muẓaffar erreichte in seiner Herrschaft bei den spanischen Königen ein hohes Ansehen, wie sein Vater Al-Manṣûr, und sie erwiesen ihm dieselbe achtungsvolle Aufmerksamkeit, Ehrerbietung und Furcht vor seinem Zorn und dasselbe Bestreben, ihm zu gefallen, dergestalt, daß die größten unter ihnen die zwischen ihnen entstandenen Streite seinem Schiedsspruch unterwarfen. Er fällte seine Sprüche über sie und sie gaben sich mit seinen Entscheidungen zufrieden und blieben dabei" (Ibn ʿIḏârî, III, 10).

Das alles hinderte Al-Muẓaffar jedoch nicht, während dieser Zeit einen Feldzug gegen Zamora (III, 11) und einen anderen gegen Navarra (Pamplona) und Arragonien zu machen (III, 12—3). Wenn das Volk von Córdoba in spöttischen Schlagworten seine Unzufriedenheit mit der verhältnismäßigen Unergiebigkeit dieses letzten Feldzugs ausdrückte, so hatten das die angegriffenen christlichen Landschaften keineswegs dem Beistand anderer christlichen Fürsten zu verdanken,

sondern einzig und allein dem Zufall, daß ein außergewöhnlich heftiges Gewitter die Armee in eine panische Stimmung versetzte, bevor die Razzia voll zur Ausführung gelangen konnte. Das schreckliche Schicksal jener Landschaften ging die anderen christlichen Herrscher vorläufig nichts an. Als aber Al-Muẓaffar im folgenden Jahr Kastilien angriff, trat ihm der König Sancho „mit allen Christen trotz ihrer Zwietracht" entgegen, aber nur um eine völlige Niederlage zu erleiden. Auf Grund dieses Sieges erhielt der mohammedanische Heerführer seinen Beinamen Al-Muẓaffar Billâh, „der durch Gott Siegreiche" (III, 14).

Kaum drei Jahre später sehen wir die Besiegten seinen dritten Nachfolger[35]), Al-Musta'în, militärisch unterstützen, und zwar gegen die Katalanen, wie wir schon oben bemerkt haben.

Solche Daten, die beweisen, daß die Religion in den Kriegen zwischen Christen und Mohammedanern in Spanien oft eine verblüffend geringe Rolle spielte, ließen sich leicht vermehren. Man kann gewiß von keinem christlichen oder mohammedanischen Solidaritätsgefühl reden, nachdem man gesehen hat, daß der arabische Historiker bei der Beschreibung der obenerwähnten Belagerung einer katalanischen Festung die Gegner der zum Teil aus Christen bestehenden Armee „die Feinde Gottes" nennt und die zur Teilnahme am Feldzug in großen Scharen herbeigeströmten Mohammedaner als „muğâhidûn" [Kämpfer in einem heiligen Kriege] bezeichnet. Ebensowenig dürfen wir uns von ähnlichen abgeblaßten Schlagwörtern in den christlichen Quellen der Zeit irreführen lassen. Zweifellos gab es auch damals viele Leute, die im guten Glauben handelten, aber für die Herrscher und die meisten ihrer Kämpfer[36]) ging es nicht in erster Linie um Gott, sondern um Macht und Beute; wenn die Sache Gottes irgendwie damit in Zusammenhang gebracht werden konnte, um so besser!

Das ist, wie ich gern gestehe, rein mit modernen Augen gesehen. Der mittelalterliche Geist wurde sich solcher Widersprüche selten bewußt. Dafür fehlte ihm zu sehr der Begriff der Inkonsequenz. Er war zu kindlich, um bewußt zynisch zu sein.

Die Kriege zwischen Christen und Mohammedanern unterschieden

---

[35]) Nachfolger de facto: Hišâm II war nominell Chalif, wurde aber schon vom Vater Al-Muẓaffars ganz in den Hintergrund geschoben, der als „ḥâğib" (Kämmerer) eine diktatorische Gewalt ausübte.

[36]) Über den großen Umfang des mohammedanischen Mietlingswesens im 10. Jahrhundert s. Lévi-Provençal, S. 130 ff. Die Umaijaden stützten sich zu einem großen Teil auf ausländische Mietstruppen: ibid., S. 135.

sich von denen unter Christen oder denen unter Mohammedanern hauptsächlich durch den Vorwand. Den vorwiegend materialistischen und machtpolitischen Charakter der Kriege dieser Zeit hat schon Reinaud[37]) klar erkannt und getadelt. Der Beruf des Reisläufers und Glückssoldaten ist wohl nie beliebter gewesen. Al-Manṣûr bevorzugte sogar seine christlichen Mietlinge:

„Adiuvabat in hoc facto barbarum et largitas censûs, quâ non modicos christianorum milites sibi illexerat, et iustitia ad iudicium faciendum, quam semper, ut paterno relatu didicimus, pre omnibus, si fas est dicere, etiam christianis caram habuerit. Ad hoc si in hibernis aliqua seditio oriretur, ad sedandum tumultum potius de barbaro quam de christiano supplicium sumebatur" (Chronik von Silos, S. 60).

Wie anders müssen diese Christen über Al-Manṣûr gedacht haben, als dieser selbe Chronist, der von seinem Tode sagt:

„Amozor a demonio quod eum viventem possederat, interceptus apud Metinacelim maximam civitatem, in inferno sepultus est" (Chronik von Silos, S. 61).

Wenn selbst dieser Schrecken der Christenheit, der in den französischen Epen als die Quintessenz alles Bösen nachgelebt hat, eine derartige Unvoreingenommenheit den Christen gegenüber zeigen konnte, so kann es uns nicht überraschen, daß ein so frommer Gelehrter und Dichter wie Az-Zubaidî (918—987)[38]), der Lehrer des Chalifen Hišâm II., nach Maqqarî (II, 51) folgende recht freigeistig und internationalistisch anmutenden Verse besonders gern im Munde führte:

„Die Armut in unserer Heimat ist Verbannung [eig.: Fremde] und der Besitz [Reichtum] in der Fremde ist (eine) Heimat.

Und die ganze weite, verschiedenartige Welt ist alles Eins, und die Menschen sind Brüder und Nachbarn."

oder daß der Philosoph Abu 'ṣ-Ṣalt von Denia (1067—1134)[39]) gesagt hat:

„Da mein Ursprung die Erde ist, so ist sie alles mein Land und alle Menschen der Welt meine Verwandten."
(Maqqarî, I, 532, V. 5.)

Auf Grund der vorangehenden Ausführungen stelle ich folgende zwei Gesichtspunkte zur Erwägung:

---

[37]) Z. B. „Invasions des Sarazins en France" (Paris 1836), S. 218.

[38]) Vgl. Palencia, „Historia de la Literatura Arábigo-Española", S. 48, 122 und 125.

[39]) Ibid., S. 92.

1. Die Gebiete, die für die Übertragung des oriental-arabischen Minnesangs nach Südfrankreich in Frage kommen, nämlich, die mohammedanischen Fürstentümer Andalusiens, die Katalanen[40]) und die mit diesen sprachlich und politisch nahe verwandten südfranzösischen Fürstentümer, beherbergten alle ein gewisses gotisches Element, dessen Umfang zwar nicht mehr zu bestimmen ist, aber doch sicher groß genug war, um vermittelnd zu wirken. Dieses Element paßte sich seinem Milieu leicht an, konnte aber selbstverständlich seinen Geist nicht innerhalb dreier Jahrhunderte gänzlich verleugnen. Man lese (I, 366 ff.) Dozys hochinteressante Schilderung der nationalistischen Aufstände (879—928) unter der Führung des ʿUmar Ibn Ḥafṣûn[41]), des Abkömmlings eines westgotischen Grafen, gegen die Emire von Cordoba.

Wenn das arabische Element sich auch im allgemeinen als das kulturell stärkere erwies, so ist es doch etwas einseitig, wenn wir vom Mischungsprozeß als einer einfachen Aufsaugung der Goten sprechen. Auch die arabischen und berberischen Elemente blieben augenscheinlich nicht das, was sie anfangs waren, sondern mußten sich dem Gotentum beträchtlich annähern, wenn auch nicht in demselben Grad, wie die Goten arabisiert wurden. Von einem gotischen Substrat kann man eigentlich nicht reden, denn im 11. Jahrhundert war der Verschmelzungsprozeß wahrscheinlich mehr oder weniger vollendet. Aber ich glaube, es kann nicht ganz ohne Bedeutung für unsere Frage sein, daß alle Völker von der Rhône bis zur Meerstraße von Gibraltar, also einschließlich der mohammedanischen, ein gewisses Maß germanischen Bluts in sich hatten[42]).

---

[40]) M. E. in erster Linie, aber unbeschadet der Möglichkeit einer Übertragung auf dem Wege über andere spanische Gebiete. In einem provenzalischen „partimen“ umfaßt die Bezeichnung „Catalans“ auch alle Südfranzosen: Gascogne, Provence, Limousin, Auvergne, Viennois. (Vgl. Anglade, Hist. Sommaire de la Lit. Mérid. au Moyen Âge, S. 43.)

[41]) Sein Großvater, „der sich, sei es aus Stoicismus, sei es aus Apathie, über die politischen und religiösen Angelegenheiten hinwegsetzte, war Moslim geworden, ... auch seine Nachkommen wurden als Moslim's angesehen, wiewohl sie im Grunde des Herzens der Religion ihrer Väter ein frommes Andenken bewahrt hatten.“ (Dozy, I, 366.) ʿUmars Tochter Argentea starb als christliche Märtyrerin. (I, 452, 464.)

[42]) Nach Ibn Ḥazm (S. 26) waren die umaijadischen Chalifen von Córdoba und ihre Familien fast durchweg blond und blauäugig, was er auf die Mütter zurückführt. In der Tat waren diese größtenteils ehemalige Sklavinnen aus dem christlichen Spanien. Die Chalifen zogen die Blondinen ebenfalls vor. Ibn Ḥazm selbst hatte eine so große Schwäche für Blondinen, daß er sich seit

Dasselbe gilt natürlich auch für das romanische und das keltische oder keltiberische Element; nur sind sie, so viel ich sehe, in den literarischen Quellen noch schwerer zu erfassen, als das gotische. Das beweist aber keineswegs, daß sie nicht mitgewirkt haben. Ribera hat in seinem „Discurso" über Ibn Quzmân und sonstwo viele Beweise dafür gebracht,, daß die Christen im mohammedanischen Reich nie aufhörten, ihren romanischen Dialekt zu sprechen und daß in vielen Fällen die vornehmsten Mohammedaner ihn verstanden oder sogar von Kindheit an konnten[43]). Andrerseits klagt der christliche Schriftsteller Alvaro von Córdoba schon um die Mitte des neunten Jahrhunderts:

„Meine Religionsgenossen lesen gern die Geschichte und Romane der Araber; sie studieren die Schriften der moslimischen Theologen und Philosophen, nicht um sie zu widerlegen, sondern um sich eine korrekte und elegante arabische Schreibart anzugewöhnen. Wo kann man heutigen Tags einen Laien finden, welcher die lateinischen Kommentare über die heiligen Schriften noch liest? Wer ist wohl unter ihnen, der die Evangelien, die Propheten, die Apostel studiert? Wehe, all die jungen Christen, welche sich durch Talent auszeichnen, kennen nur die arabische Sprache und Literatur; sie lesen und studieren mit dem größten Eifer die arabischen Bücher; sie sammeln sich mit großen Kosten umfangreiche Bibliotheken und verkünden überall, daß diese Literatur bewundernswert sei. Sprecht ihr ihnen aber von christlichen Büchern, so werden sie euch mit Verachtung sagen, daß diese Bücher ihrer Aufmerksamkeit ganz unwert seien. O, der Trauer! die Christen haben ihre eigene Sprache vergessen, und unter tausenden findet man bei ihnen keinen einzigen, der korrekt einen lateinischen Brief an einen Freund schreiben könnte. Aber wenn sich's darum handelt, arabisch zu schreiben, da werdet ihr eine Menge Personen finden, welche sich in dieser Sprache mit großer Eleganz ausdrücken,

---

einer Jugendliebschaft mit einem blonden Mädchen nie wieder dazu bringen konnte, eine Brünette zu lieben. Ähnliches erzählt er von seinem Vater. Blonde Menschen waren demnach im „arabischen" Spanien keine Seltenheit. Vgl. Ribera, „Discursos", I, 16, der auf S. 17 fragt:

„Und wenn die spanische Königsfamilie, Bannerträgerin der arabischen Herrschaft, amtliche Stütze der arabischen Sprache, Verteidigerin des Islâm, achtungsvoll in den Handlungen ihres Hofes gegen die Abstammung und den Adel der Koraischiten, einen so geringen Teil semitischen Blutes in ihren Adern hatte, was sollen wir von der überwiegenden Mehrzahl ihrer Vasallen denken?"

[43]) Vgl. Lévi-Provençal, „L'Espagne Musulmane", S. 51 und 190—1.

und werdet sehen, daß sie Gedichte machen, welche vom künstlerischen Gesichtspunkte aus selbst denen der Araber vorzuziehen sind" (Dozy, I, 310).

Christen waren nach Dozy auch die Vorfahren des Ibn Ḥazm, dessen Traktat über die Liebe in dieser Arbeit so häufig herangezogen worden ist (Dozy, II, 210 und 215; dagegen Palencia, S. 141).

2. Es geht nicht an, einfach zu sagen: „hie Christen, hie Mohammedaner", und zwischen ihnen eine Mauer von Religionskriegen zu errichten, wie es Brinkmann in seiner „Entstehungsgeschichte des Minnesangs" (S. 14—5) zu tun versucht, indem er eine Reihe von Kämpfen aufzählt, in welchen die Christen sich zufällig auf der für unsere Begriffe richtigen Seite befanden, aber zahlreiche umgekehrte Fälle wie die oben behandelten außer acht läßt.

Brinkmann läßt sich einen schweren Irrtum unterlaufen, wenn er sagt (S. 15):

„Die Blüte der arabisch-maurischen Poesie war im 8. und 9. Jahrhundert, damals konnte es auch zu engerem Kulturaustausch zwischen Mauren und Südfrankreich kommen. Tatsächlich verspüren wir kaum etwas davon, die Anfänge minnesingerischer Troubadourlyrik werden erst volle zwei Jahrhunderte später bemerkbar."

Er verwechselt Spanien offenbar mit dem Orient. Gerade aus dem 8. und 9. Jahrhundert ist leider wenig arabisch-maurische Poesie überliefert. Ihre Blüte fällt vielmehr in das 10. und 11. Jahrhundert. Es ist immerhin bemerkenswert, daß auch Brinkmann einen „engeren Kulturaustausch" vornehmlich nur wegen eines vermeintlichen Anachronismus, nicht etwa wegen einer Unverträglichkeit der beiden Kulturen ausschließt.

Seine Anmerkung (S. 15)

> „Die maurische Kultur, damals in starkem Rückgang, in ihrer Schöpferkraft mächtig geschwächt, läßt sich nicht als Anregerin einer neuen, bedeutungsvollen Kulturbewegung denken".

scheint ebenfalls auf einer Verwechslung von politischer mit kultureller Stärke zu beruhen. Auf literarischem Gebiet haben die Mauren gerade in der dem Minnesang unmittelbar vorangehenden Periode Hervorragendes geleistet (unser Ibn Ḥazm, Ibn Zaidûn, Al-Mu'tamid, usw.), und noch das folgende Jahrhundert brachte einen Abû Baqî, einen Averroës (Ibn Rušd) und einen Avempace (Ibn Bâǧa) hervor.

*

Auch der Einwand (S. 16)

> „Wenn arabischer Einfluß stattgefunden hätte, würde man die Anfänge des Minnesangs in den spanischen Staaten südlich der Pyrenäen und in Septimanien suchen, keinesfalls aber in Limousin, das fernab vom Grenzgebiet liegt, das sich in mittelbarem Güteraustausch mit maurischer Kultur nicht denken läßt".

ist kein stichhaltiges Argument gegen unsere Theorie. Gerade der Fall Ovids[44]) hätte ihn lehren können, daß eine Liebesdichtung über ein sehr großes Zwischengebiet verbreitet sein kann, ohne ein Phänomen wie den Minnesang irgendwo auf jenem Zwischengebiet hervorzurufen. Wenn der Weg von Córdoba, Sevilla, Almería oder Valencia nach Poitiers ebensowenig mit Pflegestätten des Minnesangs bestreut ist wie der Weg von Rom nach Angers, so ist das vielleicht dadurch zu erklären, daß der Same des arabischen Minnesangs unterwegs keinen genügend fruchtbaren Boden gefunden hat, um dauernd Wurzel zu schlagen. Erst in Poitiers waren die kulturellen Voraussetzungen für eine Übernahme größeren Stils gegeben und konnte der Minnesang zu einer so vollen Entfaltung gelangen, daß auch bei der prekären Überlieferung aus dem Mittelalter etwas davon die Möglichkeit hatte, erhalten zu werden[45]). Auch das provenzalische und das deutsche Minnesangsgebiet grenzen in der uns bekannten Ausdehnung keineswegs aneinander. Die spätere provenzalische Minnedichtung an spanischen Höfen[46]) könnte eine Rückwirkung sein wie diejenige am halbarabischen Hofe Friedrichs II. in Sizilien.

Der besonders interessante Fall einer Berührung zwischen christlichen Pilgern aus ganz Europa und dem maurischen Dichter und Diplomaten Al-Ġazâl Jaḥjâ Ibn al-Ḥakam (um 864 gestorben) ist meines Wissens noch nie im Zusammenhang mit der Minnesangsfrage herausgehoben worden, obschon Schack (I, 74—5), Wechssler (S. 181), Singer (Abhandlgn. der preuß. Akademie der Wiss., 1918, phil.-hist. Klasse, Nr. 13, S. 14—15) und Burdach (Sitzungsberichte der preuß. Ak. der Wiss., 1918, 2. Halbbd., S. 1080)[47]) auf seine diplomatische

---

[44]) Brinkmann, a. a. O., S. 46, unten, und 54—5.

[45]) Brinkmann, S. 55—6: „Einfluß setzt stets Empfänglichkeit voraus. Und die war zweifellos in Südfrankreich vorhanden." Nicht nur der arabische Minnesang, auch die Antike mußte über Südfrankreich in die Loiregegend kommen. Warum hat Südfrankreich sie doch nicht zuerst „empfangen"?

[46]) Brinkmann, a. a. O., S. 16.

[47]) Sie gehen wohl alle letzten Endes auf Dozys Übersetzung in seinen „Recherches", 3. Ausgabe, zurück.

Mission an den Hof eines unbekannten normannischen Königs (in Irland, wie Dozy vermutet) und seine panegyrische Dichtung auf dessen Königin aufmerksam gemacht haben. Abû Ḫaṭṭâb Ibn Diḥja von Valencia (1149—1235) erzählt nämlich folgendes von der Rückreise Al-ġazâls:

„Dann verließ Al-ġazâl sie [die Normannen] und der Botschafter begleitete ihn bis Santiago (de Compostela) mit einem Brief vom König der Normannen an den Herrscher dieser Stadt. Er blieb zwei Monate in (großer) Verehrung bei diesem, bis ihre Pilgerfahrt geendet war. Dann kehrte er mit den Heimkehrenden nach Kastilien zurück und von dort ging er weiter nach Toledo, bis er (endlich) die Hauptstadt des Sultans ʿAbd ar-Raḥmân erreichte nach einer Abwesenheit von zwanzig Monaten" (Dozy, „Recherches", 3. Ausg., II, Appendice LXXXV (arab. Text) und S. 274).

Es sei daran erinnert, daß Bédier in seinem Werk „Les chansons épiques" die Ansicht vertritt, daß die „chansons de geste" auf der Pilgerstraße nach Santiago de Compostela entstanden seien, daß sich also unter den Pilgern nicht nur viele schöpferische, sondern auch viele für die Dichtung empfängliche Geister befunden haben.

Die Sklaven.

Auf diesen wichtigen Vermittlungsweg ist schon oben (S. 107) hingewiesen worden. Es bleibt noch übrig, einige Zeugnisse dafür anzuführen.

Die neuere Forschung bestätigt Reinauds Behauptung:

„Die Mohammedaner gewordenen oder den Gesetzen des Evangeliums treu gebliebenen christlichen Gefangenen waren wegen ihrer Tapferkeit viel gesucht und traten in allen sarazenischen Feldzügen auf. Es befanden sich solche in den Armeen, in der Leibgarde der Emire und Chalifen von Córdoba und im Gefolge der großen Herren." („Invasions des Sarrazins en France", Paris 1836, S. 256; vgl. Lévi-Provençal, S. 29 und 53; Ribera, „Discursos", I, 15, Anm. 1; 16 ff.; II, 40 ff.)

Viele Sklaven stammten aus Ostelbien oder Böhmen[48]), zahlreiche andere aus Südfrankreich und Italien[49]). Nach dem ausdrücklichen

[48]) Es waren Slawen, die die Deutschen gefangen nahmen und den Mohammedanern verkauften, wie Maqqarî, I, 92, ausdrücklich und eindeutig sagt. Vgl. Dozy, Geschichte, II, 38; Reinaud, a. a. O., S. 236.

[49]) Lévi-Provençal, a. a. O., S. 152.

Zeugnis Ibn Ḥauqals, eines arabischen Reisenden des zehnten Jahrhunderts, waren die sogenannten „Slawen", welche der Chalif von Spanien in seinem Dienste hatte, Galizier, Franken (= Franzosen und Deutsche), Lombarden, Kalabreser und Eingeborene von der nördlichen Küste des Schwarzen Meeres (Dozy, II, 38).

Am Tage, als Al-Ḥakam II. den „Slawen" Ga'far zu seinem ersten Minister ernannte, schenkte er ihm unter anderem „hundert junge fränkische[50]) Sklaven, voll ausgerüstet und mit Schwertern und Schildern bewaffnet" (Maqqarî, I, 247).

Al-Ḥakam I. (796—821) „bildete ein Korps, das bis 5000 Mann stark wurde und aus Sklaven („mamâlîk") bestand, die kein Arabisch konnten und daher ‚die Schweigsamen' („ḫurs") genannt wurden" (Lévi-Provençal a. a. O., S. 130).

„Diese Mietlingskorps bestanden zweifellos fast ausschließlich aus Sklaven, die an den Grenzen gekauft oder von den siegreichen Streifzügen oder Überfällen der andalusischen Seeräuber auf die europäischen Küsten des westlichen Mittelmeers gefangen zurückgebracht wurden" (Lévi-Provençal, ibid.).

Zur Feier glücklicher Ereignisse pflegten reiche Mohammedaner und mohammedanische Fürsten, einige Sklaven freizulassen. So befreite Al-Manṣûr, als er 997 Nachricht von einem großen Sieg seiner Truppen in Afrika erhielt, 1800 Christen beider Geschlechter (Reinaud a. a. O., S. 257).

Al-Ḥakam I. ließ viele „slawischen" Sklaven frei. Einige dieser Klienten („mawâlî") besaßen erstaunlich große Vermögen (Lévi-Provençal a. a. O., S. 131).

Jedes Jahr reisten Männer aus Frankreich nach Spanien und Afrika, um Verwandte oder Freunde loszukaufen. Oft führten ihre Herrscher die Verhandlungen und zahlten einen Teil des Lösegelds. 1047 begab sich Isarn, Abt von Saint-Victor in Marseille, nach Spanien, um einige von Seeräubern entführte Provenzalen loszukaufen.

---

[50]) „min al-Ifranǧa" = „aus Frankenland". Dozy übersetzt „ifranǧ" meistens durch „französisch", während Lévi-Provençal sagt, es bezeichne bei den spanisch-arabischen Geschichtsschreibern gewöhnlich die Einwohner Kataloniens (S. 48, Anm. 2). Maqqarî, I, 92, kann es sich nur auf die Deutschen beziehen, da es heißt: „Dieses Volk bekämpft das Volk der Slawen („Ṣaqâliba"), das an sein Land grenzt, wegen ihrer Religionsverschiedenheit." Da er aber auch sagt, daß dieses „Große Land" an der östlichen (d. h. katalanischen) Grenze Spaniens liege, ist es offenbar, daß er Deutschland und Frankreich (samt Katalonien) zusammenwirft. Möglicherweise liegt auch eine ferne Erinnerung an die Zeit Karls des Großen vor.

Auf der Rückreise zu See fielen die Losgekauften wieder den Piraten in die Hände. Der Abt machte eine zweite Reise nach Spanien und führte sie heim, starb aber bald darauf infolge der Anstrengungen der Reise (Reinaud a. a. O., S. 258).

Ein Soldat Namens Raymond aus der Gegend von Toulouse litt gegen Ende des 10. Jahrhunderts auf einer Wallfahrt Schiffbruch an der afrikanischen Küste, nahm dort als Sklavensoldat an mehreren Kriegen teil, wurde mehrmals gefangen genommen und diente seinem neuen Herrn immer mit gleichem Eifer. Schließlich nach Spanien gelangt, kämpfte er neben vielen anderen Christen in der Schlacht von Cantich bei Córdoba (1009, Dozy, II, 180) für den Chalifen Al-Mahdî gegen die siegreichen berberischen und kastilianischen Truppen Al-Mustaʿîns und wurde nach fünfzehnjähriger Knechtschaft gefangen genommen und von Sancho, Grafen von Kastilien, wieder auf freien Fuß gesetzt (Reinaud a. a. O., S. 261, nach dem „Recueil des Bollandistes", 6. octobre, p. 327 und 217).

„Das Schicksal der Mohammedaner, die den Franzosen in die Hände fielen, war demjenigen sehr ähnlich, der den christlichen Gefangenen beschieden war" (Reinaud a. a. O., S. 262). Der Loskauf war organisiert: es gab Stiftungen von frommen Mohammedanern zu diesem Zweck (Reinaud a. a. O., S. 263; Maqqarî, I, 344, 813).

„ʿAlî Ibn Muǧâhid Iqbâl ad-Daula [König von Denia, 1044—1076] wurde in seiner Jugend von den ‚Rûm' [hier = Pisanern] gefangen genommen, als sie seinen Vater auf der Insel Sardinien überfielen, und blieb viele Jahre bei ihnen. Seine Geschichte ist bei den ‚Rûm'[51]) (viel) erzählt worden und allgemein bekannt. Bevor ihn sein Vater aus der Gefangenschaft loskaufte, hatte er seinen jüngeren Sohn Ḥasan zur Herrschaft erzogen ..." (Ibn ʿIḏârî, III, 157). Der Vater, Muǧâhid, „slawischer" Herrscher von Denia, den balearischen Inseln und Sardinien, übertraf alle zeitgenössischen Fürsten an Wissen und Bildung, und war außerdem ein tapferer und tüchtiger Staatsmann (Ibn ʿIḏârî, III, 155). Ribera teilt in „Discursos", II, 45, folgendes aus einer Abhandlung des spanischen Arabisten Codera, „Mochéhid, conquistador de Cerdeña", Bd. 2, S. 115 ff., in der italienischen Festschrift „Centenario della nascita di Michele Amari" mit:

„ʿAlî, Sohn des Muǧâhid, war lange Zeit in Deutschland; er lernte die Sprache der Christen, unter denen er seine Jugend verbrachte, und

---

[51]) „Rûm" bedeutet bei den orientalischen Schriftstellern „Griechen", besonders „Byzantiner", gelegentlich auch „Römer"; bei Ibn ʿIḏârî bezieht es sich oft auf die Spanier, aber hier offenbar auf die Italiener.

erhielt Unterricht in der christlichen Religion. Später wurde er durch die Vermittlung seines Vaters Mohammedaner."

„Die Familie des [„slawischen"] Königs von Denia, Muğâhid, wollte in Europa [d. h. im christlichen Europa] bleiben, nachdem sie in Spanien gewesen war."

Zuweilen schenkten christliche Fürsten den mohammedanischen Herrschern Gefangene, um ihre Gunst zu gewinnen (Reinaud, S. 264).

Die christlichen „Könige" von Barcelona, Tarragona und anderen Landschaften schickten einmal dem Chalifen Al-Ḥakam II. (961—76) unter anderen Geschenken zwanzig junge christliche[52]) Eunuchen (Maqqarî, I, 249).

Die mohammedanischen Sklaven in Frankreich arbeiteten gewöhnlich auf Gehöften, die nicht nur Privatleuten, sondern auch Kirchen und Klöstern gehörten. So wurde eine Partie mohammedanischer Marodeure, die 1019 bei Narbonne in Gefangenschaft gerieten, unter Privatpersonen und Kirchen verteilt. Noch 1149 vermachte Arnaud, Erzbischof von Narbonne, dem Bischof von Béziers mohammedanische Sklaven (Reinaud a. a. O., S. 166—7) und bis ins 15. Jahrhundert hinein wurden maurische Sklaven in Südfrankreich verkauft (ibid. S. 167).

Mohammedanische Sklaven, die sich zum Christentum bekehrten, wurden gewöhnlich dadurch frei (Reinaud, S. 266, 268): „Ohne Zweifel gab es in Frankreich viele Mohammedaner, die das Christentum annahmen. Das war eine natürliche Folge der damaligen Zustände. Aber es gab leider viel mehr Franzosen, die Mohammedaner wurden. Die ersten Einfälle der Sarazenen in Frankreich und der abscheuliche Handel mit christlichen Kindern beider Geschlechter, der in ganz Europa getrieben wurde, mußten den Mohammedanern eine ungeheure Menge von Menschen zuführen" (Reinaud a. a. O., S. 269—70; vgl. 238).

Ebenso wie es in den südfranzösischen Städten und sonstwo jüdische Kolonien gab, so steht es fest, daß auch Ansiedlungen von freien, gutsbesitzenden und handeltreibenden Mauren, wenn auch vielleicht nicht in so großem Umfang, dort vorhanden waren. Sie mögen zum großen Teil aus bekehrten Sklaven und deren Nachkommen bestanden haben (Reinaud a. a. O., S. 269).

---

[52]) Maqqarî nennt sie „Ṣaqâliba", was ursprünglich „Slawen" bedeutete (s. oben), aber zu dieser Zeit eine allgemeine Bezeichnung für Sklaven aus christlichen Ländern geworden war.

Über Eunuchenanstalten in Verdun und Südfrankreich vgl. Dozy, II, 38, und Maqqarî, I, 92.

Die Juden.

Die weite Verbreitung der Juden in Andalusien und den spanischen und französischen Fürstentümern, ihr großes Sprachtalent, ihre geistige und literarische Regsamkeit, ihre internationalen Beziehungen und ihre finanziellen und kommerziellen Kontakte mit allen Volksschichten sind so allgemein bekannt, daß es schwer zu verstehen ist, warum man ihre Bedeutung als Kulturvermittler bisher so wenig gewürdigt hat. Um nur eines unter zahlreichen Zeugnissen zu zitieren:

„Ibrâhîm Ibn al-Faḫḫâr, der Jude, hatte viel Ansehen bei Alfonso (VI.)[53]), dem christlichen König von Toledo, und diente als Botschafter zwischen ihm und den Königen des Maġrib [den Almoraviden]. Er war der Logik und der Dichtkunst kundig." (Maqqarî, II, 354, wo einige arabische Gedichte von ihm, darunter ein Lobgedicht auf Alfonso — „Gott verfluche ihn!" — angeführt sind.)

---

[53]) Vor den Nachstellungen seines Bruders Sancho II hatte dieser Alfonso, der nachmalige Eroberer von Toledo, einst am Hofe Al-Ma'mûns von Toledo ein Asyl gefunden. (Palencia, Hist., S. 78.)

Nachwort.

In seiner Abhandlung über „den Ursprung des mittelalterlichen Minnesangs“ in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie, Bd. XLVII, 1918, S. 1073 hat Karl Burdach folgende Wünsche geäußert:

> „Was die mittelalterliche Philologie und Kulturgeschichte braucht, wäre vor allem eine möglichst vielseitige Auswahl von charakteristischen Textproben in Übersetzung, ferner bestimmte Beschreibungen der Reim- und Strophenarten, der poetischen Motive, der sprachlich-stilistischen Technik, namentlich der Tropik und der übrigen rhetorischen Mittel. Schon eine nach literarhistorischem Gesichtspunkt angelegte Anthologie von möglichst wörtlichen Übersetzungen arabischer Lyrik aus vor- und frühislâmischer Zeit sowie aus der Epoche der omaijadischen Herrschaft, der Teilfürstentümer und des Regiments der Almoraviden und Almohaden in Spanien wäre ein wichtiger Schritt, der dem bezeichneten Ziel uns nähern könnte.“

Die vorliegende Arbeit ist als ein erster bescheidener Beitrag zur Erfüllung dieser Desiderata gedacht. Weit davon entfernt, in irgendwelcher Hinsicht erschöpfend zu sein, mußte sie sich begnügen, eine kleine Vorstellung davon zu vermitteln, was man auf diesem Gebiete erwarten darf, wenn man sich einmal entschließt, es zu erforschen. Sie wird ihren unmittelbaren Zweck erreicht haben, wenn es ihr gelingt, diejenigen, die die arabische Theorie bisher etwas summarisch abgetan haben, davon zu überzeugen, daß der arabische Minnesang eine zwar noch unbekannte, aber keineswegs unbedeutende Größe ist, und daß ihre Rechnung falsch sein könnte, wenn sie diese Größe nicht einbeziehen.

Verzeichnis

der in dieser Arbeit zitierten Autoren.

Abu 'l-Fidâ', „Annales Muslemici", Ausg. Reiske-Adler, Kopenhagen 1789 bis 1794.

Andreas Capellanus, s. Trojel.

Anglade, „Histoire Sommaire de la littérature méridionale au moyen âge", Paris 1921.

Appel, Provenzalische Chrestomathie, 5. Ausg., Leipzig 1920.

——, „Bernart von Ventadorn, seine Lieder", Halle 1915.

Audiau, „Nouvelle anthologie des troubadours", Paris 1928.

Brinkmann, „Entstehungsgeschichte des Minnegesangs", Halle 1926.

Burdach, „Über den Ursprung des ma. Minnesangs", Sitzungsberichte der preuß. Ak. der Wiss., Bd. XLIV, 1918.

Cour, „Un poète d'andalousie: Ibn Zaïdoûn", thèse, Constantine (Alger) 1920.

Crescini, Manualetto Provenzale, Padua-Verona 1926.

Dieffenbacher, „Deutsches Leben im 12. und 13. Jahrhundert", Leipzig 1919 (Sammlung Göschen Nr. 93 und 328).

Dozy, „Geschichte der Mauren in Spanien", Leipzig 1874.

——, „Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age", 3. Ausgabe, Leiden 1881.

——, Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1881.

Goldziher, Rezension und Textverbesserungen zum „Tauq al-ḥamâma" des Ibn Ḥazm, Zeitschr. der deutsch-morgenländ. Ges., 1915, Bd. 69, S. 192—204.

Gómez Moreno, „Introducción a la Historia Silense", Madrid 1921.

Hammer-Purgstall, „Literaturgeschichte der Araber", Wien 1850—56.

Hell, J., „Al-'Abbâs Ibn al-Aḥnaf, der Minnesänger am Hofe Hârûn ar-Rašîds", Sonderdruck aus „Islâmica", Vol. 2, Fasc. 2, Leipzig Juli 1926.

Henning, deutsche Übersetzung des Korans, Leipzig 1901.

Ibn 'Abd Rabbihi, „al-'Iqd al-farîd", Kairo 1331/1913.

Ibn Ḫallikân, „Vitae illustrium virorum", Ausg. Wüstenfeld, Göttingen 1835—50.

Ibn Ḥazm, „Tauq al-ḥamâma", Ausg. Pétrof, Leiden 1914.

Ibn 'Iḏârî, „al-Bajân al-Muġrib", Bd. III, herausg. von Lévi-Provençal, Paris 1930.

(al-) Ibšihî, „al-Mustaṭraf fî kull fann mustaẓraf", Kairo 1330.

Jeanroy, „Les Chansons de Guillaume IX", Paris 1913.

——, „Les Chansons de Jaufre Rudel", Paris 1914.

——, „Les Poésies de Cercamon", Paris 1922.

Kremer, „Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen", Wien 1875—77.

Kutubî. „Fawât al-wafajât" (Ergänzung des Ibn Ḫallikân), Bûlâq 1283.

Lévi-Provençal, „L'Espagne Musulmane au 10ème Siècle", Paris 1931.
Mahn, „Werke der Troubadours" (MW), Berlin 1846—53.
Maqqarî, „Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne", arab. Text herausg. von Dozy, Dugat, Krehl und Wright, Leiden 1855—61.
Mustaṭraf, s. (al-) Ibšihî.
Nykl, „The Dove's Neck-Ring", kommentierte Übersetzung des „Tauq al-ḥamâma" des Ibn Ḥazm, Paris 1931.
Ovid, „Amores" und „Remedia Amoris".
Palencia, „Historia de la Literatura Arábigo-Española", Barcelona 1928.
——, „Historia de la España Musulmana", 2. Ausg., Barcelona 1929.
Pseudo-Gâḥiẓ, Ausg. van Vloten, Leiden 1898.
Qazwînî, Kosmographie, Ausg. Wüstenfeld, Göttingen 1848—49.
Rat, Übersetzung des „Mustaṭraf", Toulon 1909.
Raynouard, Lexique Roman, Paris 1838.
Reinaud, „Invasions des Sarrasins en France", Paris 1836.
Ribera, „El Cancionero de Abencuzmán", Discurso en la Real Academia Española, 1912.
Santos Coco, „Historia Silense", lateinischer Text, Madrid 1921.
Schack, „Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien", 1. Ausg., Berlin 1865.
Singer, „Arabische und europäische Poesie im Mittelalter", Abhandlungen der preuß. Ak. der Wiss., Jahrgang 1918, Phil.-Hist. Klasse, Nr. 13.
Trojel, „Middelalderens Elskovshoffer", Kopenhagen 1888.
Vogt, „Des Minnesangs Frühling" (MF.), 5. Aufl., Leipzig 1930.
Vossler, Abhandlung über Bernard von Ventadorn, Sitzungsberichte des königl.-bayr. Ak. der Wiss., München 1918.
Walther von der Vogelweide, Ausg. Pfeiffer und Bartsch, 7. Aufl. von H. Michel, Leipzig 1911.
Wechssler, „Das Kulturproblem des Minnesangs", Halle 1909.

Lawrence Ecker,

Sohn von William M. Ecker und Elizabeth D. Ecker, geb. Hornberger, wurde am 30. Januar 1901 bei Pottstown im Staate Pennsylvanien (Vereinigte Staaten von Amerika) geboren, besuchte die dortigen öffentlichen Primär- und Sekundärschulen und „high school“ (Gymnasium) und erlangte das Reifezeugnis von diesem letzteren im Sommer 1917. Vom Oktober des folgenden Jahres bis November 1921 diente er als Übersetzer in der Postanweisungsabteilung der Oberpostdirektion (Post Office Department) in Washington. Dann ging er nach der Stadt Mexiko, wo er bis Mai 1923 als Lehrer der englischen Sprache an den öffentlichen Schulen Mexikos tätig war. Vom Juni 1923 bis zum Mai 1925 war er Depeschenredakteur der New-Yorker Agentur der Zeitung „La Nación“ von Buenos Aires, dann ein Jahr lang Übersetzer beim Nachrichtenamt des Kriegsdepartements in Washington; darauf wurde er von diesem im Mai 1926 nach Berlin gesandt, wo er bis zum Juli 1929 als Sekretär des Militärattachés an der amerikanischen Botschaft diente. Nach einem dreimonatigen Aufenthalt in den Vereinigten Staaten konnte er sich infolge der Bestehung der Zulassungsprüfung an der Universität Bern immatrikulieren, besuchte sie regelmäßig während sechs aufeinanderfolgender Semester (November 1929 bis Juli 1932) und bestand die Doktorprüfung der philosophischen Fakultät I in den Fächern: Germanistische Philologie, Deutsche Literatur und Semitische Philologie am 17. bis 20. Januar 1933 mit der Bezeichnung „magna cum laude.“